

Indagaciones en torno a la subjetividad en la "era de la técnica". Apropiaciones de la noción de "esencia tékhne" en el pensamiento político de Giorgio Agamben

Autor:

Harispe, Isidoro

Tutor:

Fleisner, Paula

2020

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Magister de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad.

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

Isidoro Harispe

**Indagaciones en torno de la subjetividad en la “era de la técnica”.
*Apropiaciones de la noción de “esencia de la tékhne” en el pensamiento político de Giorgio Agamben.***

Tesis para optar por el título de Magister en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad.

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Directora: Dra. Paula Fleisner

Buenos Aires
2020

RESUMEN DE LA TESIS

Será intención de la presente tesis dar cuenta de las características que asume la “esencia” de la *tékhnē* como reflexión en Martin Heidegger y visualizar el modo en que dicho pensamiento interpela categorías del debate político contemporáneo, concretamente en Giorgio Agamben, *vía* la noción de “biopolítica” por ejemplo, pero también de otras que este utiliza: “sociedad del espectáculo” (término acuñado por Guy Debord), “animalidad”, “cuerpo”, “forma-de-vida”, “uso”.

Se abordarán cuestiones específicas del tratamiento ontológico y de la crítica a la “metafísica de la subjetividad” que influyeron en la indagación sobre una “esencia de la técnica” para Heidegger tratando de encontrar allí indicios de ese pensar en la producción *agambeneana*. En este sentido, el acento estará puesto en “genealogizar” un cambio de posición metafísica por un *locus* político, transformación necesaria –así lo entiendo- para dar cuenta en la actualidad de aquello que refiere la idea de una *esencia* de la técnica.

Tratando de *contextuar* someramente el modo particular que en Alemania tuvo dicho debate, la tesis parte del presupuesto de que fue entre finales del siglo XIX y principios del XX que en cierta elite alemana operó una controversia respecto a la distinción entre “civilización” y “cultura” y que dicha controversia representó la antesala de este debate mayor. En este punto la tesis preguntará ¿qué tuvo de particular este debate para la discusión de la técnica en el pensamiento de Heidegger?

En una primera instancia la investigación estará centrada en la analítica del *Dasein*; es decir, su objetivo será mostrar cómo existe una relación que podríamos denominar técnica en el modo en que los utensilios auxilian en su “estar-a-la-mano” (*Zuhandensein*) el “estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) de la cotidianidad media del *Dasein*.

También la tesis tratará de puntualizar, pasando a los escritos del denominado “segundo Heidegger, qué entiende éste por *esencia* de la técnica y cómo se relaciona esta con lo que llama “época moderna”, cuáles son las características del pensar técnico -frente al pensar meditativo-, y en qué medida es relevante para su análisis el modo en que Descartes representa el inicio de la metafísica en la modernidad y Nietzsche su culminación. La mirada del papel de la ciencia “modeladora” de una determinada subjetividad será un aspecto a destacar.

Al abordar al filósofo Giorgio Agamben, se hará también desde dos perspectivas que sin ser contrapuestas sí resultan diferenciables: la primera engloba los escritos vinculados a las

conceptualizaciones de la poshistoria, la vida, el debate sobre “lo común” y la “singularidad” por el que emergerá un lector *heideggeriano* del concepto de *Ereignis* en el final de la filosofía y la historia. Con base en esta hipótesis de trabajo se vincularán relacionadamente estos conceptos mencionados de “*Ereignis*” y “poshistoria” (Heidegger y Kojève) con los de “sociedad del espectáculo”, “forma-de-vida”, “singularidad” e “inoperosidad” (conceptos de uso específico *agambeniano*, aunque cada uno con una cierta tradición previa) para pensar de qué modo se posiciona en problemáticas del debate contemporáneo.

También esta tesis pensará como segunda variante la “esencia de la técnica” desde la cuestión del debate *biopolítico*, donde la saga “*Homo Sacer*” es la referencia central, y donde dicha noción opera de modo mediado en las nociones de “soberanía”, “poder”, “inoperosidad” y “forma-de-vida”. En este sentido no se abordará la relación de Agamben con Foucault de un modo específico (ya ha sido suficientemente trabajada)¹, pero sí se lo invocará como clave de acceso para reflexionar sobre la manera con la que Agamben trata la cuestión del poder, explícitamente ausente en el discurso filosófico de Heidegger. Dicho de otro modo, se verá cómo la noción de *Lichtung* en Heidegger en relación con el concepto de “poder” en Foucault, ayudan a pensar el “biopoder” en Agamben. También, además de desarrollar la perspectiva biopolítica –*versión* Agamben-, la tesis pondrá énfasis en esta parte en los análisis de la subjetividad tal como aparecen en *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz*.

Por último, a lo largo de la tesis y a su turno, se visualizarán modos de “subjetividad” que derivan de ambas producciones teóricas, concretamente, la que procede del concepto de “potencia de no” para pensar una *forma-de-vida* sostenida en una *inoperosidad* esencial para Agamben; por otro lado, el “sí y no” de Heidegger, presupuesto como modo praxis para lograr la *Gelassenheit* (serenidad), que despliega en la conferencia homónima. Asimismo se indagarán sobre los modos de subjetividad que enlazan los conceptos de “Ser”, “poder”, “biopoder”.

¹ Véase por ejemplo el número 10 de Foucault Studies *Foucault and Agamben*, disponible en <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/issue/view/400/showToc>; también CASTRO, Edgardo, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, capítulo V “Recepciones de la biopolítica foucaulteanas: Giorgio Agamben y Roberto Estpósito”, La Plata, UNIPE, 2011; SALINAS ARAYA, Adan, *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*, capítulo IV “Campo de concentración, nuda vida y teología económica”, Viña del mar, CENALTES ediciones, 2014.

INDICE

Resumen, p. 1; agradecimientos, p. 4; introducción, p. 7.

Primera Parte: SOLO UN DIOS PUEDE YA SALVARNOS: p. 15

Capítulo 1: Heidegger en el *Zeitgeist* alemán, p. 16; la antítesis alemana entre Kultur und Zivilisation, p. 17; la crisis de la ciencia en el ámbito de la fenomenología, p. 20; la imagen de la naturaleza en la nueva física, p. 26.

Capítulo 2: La técnica como predominancia de la *poiesis* sobre la *praxis*, p. 35; la búsqueda de una experiencia originaria de vida, p. 38; la lectura de Aristóteles y el redescubrimiento del concepto de praxis, p. 43; *Ser y tiempo*: el lenguaje de la *poiesis* en la *praxis*, p. 46; la elaboración de una metapolítica para el *Dasein*, p. 53.

Capítulo 3: La técnica es la *esencia* de un modo de mostración del ser, p. 62; otra vez Aristóteles: la verdad como ‘desocultamiento’ sobre la *phýsis*, p. 64; el final del ‘primer comienzo’. Modernidad, ciencia y técnica, p. 67; el tránsito hacia el ‘otro comienzo’, p. 72; recapitulación, p. 79.

Segunda Parte: HACER DE LA VIDA UNA FORMA-DE-VIDA: p. 86.

Capítulo 4: Coordenadas para pensar *lo contemporáneo*, p. 87; escribir una ‘ontología del presente’ es el oficio del arqueólogo, p. 87; ‘espectáculo’ y democracia: la cuestión de la excepción/administración (soberanía y gobierno) de la vida, p. 94; vida y forma-de-vida: entre *Medios sin fin* y *El uso de los cuerpos*, p. 104.

Capítulo 5: Una lectura biopolítica en clave de *esencia* de la técnica, p. 110; vitalismo, ciencias de la vida y biopolítica, p. 110; construir una síntesis de lo disperso, p. 115; vida del hombre es ‘vida política’, p. 116; ¿y dónde está el soberano? Lógica de la excepción y primer núcleo del proyecto Homo Sacer, p. 119; la *praxis* de la excepción, p. 123; el tema de la *subjetividad I*: el sujeto es el ‘testigo’, p. 124; *Ser y poder*, comprender la biopolítica (desde Heidegger) en Foucault, p. 127; El giro con *El reino y la gloria* y la cuestión de la “administración de la vida”, p. 129; Liturgia, Gloria e inoperosidad, p. 133; El dispositivo de Heidegger a Agamben: fundamento y funcionamiento de la máquina gubernamental, p. 135.

Capítulo 6: ‘Allí donde crece el peligro también crece lo que salva’, p. 138; una filosofía de la potencia, p. 139; *el tema de la subjetividad II*: una *potencia* de la ‘destitución’, p. 153; de la potencia-de-no al ‘uso’, p. 156; una forma de vida no es forma-de-vida, p. 161.

Recapitulación y consideraciones provisorias: p. 167.

Bibliografía: p. 175.

AGRADECIMIENTOS:

Quiero agradecer en primer término a mi Directora de tesis, Paula Fleisner, porque a pesar de sus compromisos laborales y académicos tuvo confianza en mí para llevar adelante este proyecto. Quiero reconocer y destacar la paciencia con la esperó cada uno de los capítulos que fui enviándole y la lectura atenta, generosa y respetuosa que expresaron sus comentarios y devoluciones.

Durante los dos años que duró la Maestría conocí compañeros/as con excelente capacidad académica que ampliaron mi lectura y comprensión de aquello que vine a estudiar, a partir de conversaciones e intercambios regulares en los cursos, pero también en los ratos libres en los que tomamos café en algún cercano a Puán. De ellos hay dos con los que seguí vinculado más allá del tiempo de duración del posgrado: Gustavo Guille y Néstor Rivero, a ellos va también mi reconocimiento.

A los amigos y compañeros con quienes durante buen trecho de esta última década vengo discutiendo política y teoría, a veces más una, a veces más la otra. No los voy a mencionar porque no quiero ser injusto con algún olvido, pero sé que ellos saben de mi reconocimiento y gratitud.

A mi familia en general y a mis hijos Francisco, Emilia, Juana y Julia en particular, porque participaron en todo el proceso de escritura desde un lugar de acompañamiento íntimo y vivencial. También les debo las disculpas por las ausencias durante no pocos momentos de estos últimos años.

Por último, además de agradecerle quiero dedicarle esta tesis a Lucrecia, mi compañera, ella además de “bancar” siempre, fue la que me alentó insistentemente a llegar hasta acá: escuchó mis iniciales elucubraciones sobre el tema, leyó algunos de mis primeros intentos y empujó en la etapa final. Es seguro que sin ella no hubiera podido terminarla.

SPIEGEL: Ud. ve con toda claridad, y así lo ha expresado en su obra, un movimiento universal que conduce o ha conducido ya al Estado tecnológico absoluto.
HEIDEGGER: ¡Sí! Pero justamente el Estado técnico corresponde poquísimamente al mundo y la sociedad determinados por la esencia de la técnica. Frente al poder de la técnica, el Estado técnico sería su más servil y ciego esbirro.
Martin Heidegger. *Reportaje del Spiegel*

Heidegger no puede resolver el problema de la técnica porque no llega a restituirlo a su locus político. La economía del ser, su develarse epocalmente en su velarse, es – como la economía teológica- un arcano político que corresponde al ingreso del poder en la figura del Gobierno. Y política es la operación que lleva a cabo este misterio; la que desactiva y vuelve inoperoso el dispositivo técnico-ontológico.
Giorgio Agamben. *El Reino y la Gloria*

INTRODUCCIÓN.

La reflexión de Heidegger en torno a la técnica aunque no fuera *el* tema central de su pensamiento, como sí pudo ser la “pregunta por el ser”, ocupó una parte importante de su producción filosófica, sobre todo desde la segunda posguerra. Desde *Ser y tiempo*” (1927) hasta el *reportaje póstumo* (de 1966 aunque publicado diez años más tarde) las cavilaciones en torno a la cuestión de la técnica tuvieron diversos relieves, momentos e interlocuciones. Pero centralmente fueron los años '30, los del giro (*Kehre*), donde estas adquirieron centralidad ontológica: en torno a la historia de la metafísica (como olvido de la pregunta fundamental), a las cuestiones relativas al “pensamiento poetizante”, a la posibilidad de una ética o al destino de occidente. A modo de ejemplo respecto a la preponderancia que logra dicha reflexión se puede citar la “Carta sobre el Humanismo”:

En su esencia, la técnica es un destino, dentro de la historia del ser, de esa verdad del ser que reside en el olvido. En efecto, dicha técnica no sólo procede etimológicamente de la *tékhne* griega, sino que también procede desde el punto de vista histórico esencial de la *tékhne* comprendida como uno de los modos de la *alétheia*, esto es, del hacer que se manifieste lo ente. En cuanto figura de la verdad, la técnica se funda en la historia de la metafísica.²

Si la relación del “sujeto” con la “verdad” es uno de los tópicos del debate contemporáneo, es indudable que los aportes de Heidegger han sido fundamentales en la deconstrucción de la visión moderna de ambos términos. Así, allí donde el preguntar por la “esencia de la *tékhne*” liga lo oculto de su co-dependencia, autores como Agamben (entre otros) han tenido a Heidegger como fondo (*Grund*) para la ampliación de la discusión de esta idea de la técnica a otros territorios del pensamiento referidos a la subjetividad.

El hecho de que Heidegger no aparezca en el horizonte de muchos pensadores contemporáneos de manera explícita cuando nos referimos a estas cuestiones puede deberse a que su compromiso político con el nacionalsocialismo aún opere como prejuicio³. También es

² HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Editorial Alianza, 2006, p.54.

³ El ejemplo más emblemático de esto es el “prólogo” a la segunda edición del libro de Víctor Farías *Heidegger y el nazismo*, allí desde el principio aparece una suerte de distinción moral en relación a la lectura de la obra en cuestión que, a mi criterio, confunde el debate de su recepción con una cuestión esencial de defensa o condena de los posicionamientos del propio Heidegger (hechas por el propio Farías) a partir de conceptos heideggerianos absolutizados. Así, se puede leer: “La terminología que emplearon los medios de comunicación para describir la situación [de la aparición de su libro] (‘bomba’, ‘cohete’, ‘asalto al cuartel general’, ‘Heil Heidegger’) fue ciertamente desacertada... en todo caso ponía de manifiesto que la reflexión de las metrópolis debían hacerse cargo de un producto que ellas mismas habían engendrado y que seguía nutriendo en su interior. Asumir el hecho de que las corrientes y las ópticas conceptuales de los últimos tiempos (el existencialismo humanista, el personalismo cristiano, el psicoanálisis en todas sus variantes, el estructuralismo y el neo-marxismo, y todas las formas de la llamada posmodernidad) no habían tenido siquiera la curiosidad de investigar seriamente los antecedentes ético-políticos de una figura culturalmente decisiva”. FARIAS, Victor, *Heidegger*

verdad, para un tipo de análisis mas bien ligero, que él pareció ver la *consumación* de la época técnica en una especie de combate de progreso nuclear entre el liberalismo norteamericano y el comunismo soviético, una visión limitada de conflicto para la humanidad hoy, y en este sentido pareciera haberse agotado ya el esfuerzo teórico descomunal que hiciera en autores casi olvidados.⁴

Hay, ciertamente, autores que abordan conceptos heideggerianos para trabajarlos con cuestiones contemporáneas: temáticas como las de la muerte, la relación con los otros o los modos con los cuales el lenguaje expresa el mundo son todos temas que ciertamente Heidegger trató con detenimiento, pero poco pareciera decirse de la “*esencia de la tékhne*” más que lo convencional respecto de que es un modo de apropiarse de la naturaleza por parte del hombre, que lo desarraiga al convertirlo todo en objeto de acumulación, disponibilidad y sometimiento, algo que sin duda es tan cierto que no pareciera tener relevancia ni novedad ya.

Lo que esta tesis pretenderá reflexionar, entonces, es sobre la posibilidad de existencia de sutiles desplazamientos desde el discurso de la metafísica a un cierto modo de hacer filosofía política, comprender la historia o el análisis de las sociedades contemporáneas, desplazamientos en los que lo que opera también es una reapropiación de estas estructuras explicativas “originales” en Heidegger, y que no muchos estarían dispuestos a reconocer.

La elección del pensador italiano tiene sin dudas elementos necesarios de explicitación: el más importante es su capacidad de dialogar manifiestamente con Heidegger, de quién se considera un discípulo, de igual modo que con otros autores contemporáneos que son también representantes de la tradición política del pensamiento continental, me refiero a la biopolítica de Foucault y las derivas italianas llevadas adelante por Roberto Espósito o Tony Negri, la deconstrucción francesa y también Deleuze, por citar los más conocidos. Agamben

ger y el nazismo, Santiago de Chile, FCE, 1998, p. 11. Es decir, para este autor, prácticamente el siglo XX en su totalidad no pensó con *seriedad* a Heidegger como él sí lo hizo, aportando las “pruebas” que vinculan *en su totalidad* una perspectiva teórica con un compromiso político, y aquellos que aún desean revitalizar algún concepto de su obra, pueden ser sospechados de defensa o rehabilitación de algún tipo de *nazifacismo*. Otro tanto podemos encontrar en BOURDIEU, Pierre, *La ontología política de Heidegger*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1991.

⁴ Véase por ejemplo: MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional*, Buenos Aires, Editorial Planeta, 1993; AXELOS, Kostas, *Introducción a un pensar futuro*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1973; JASPERS, Karl, *La bomba atómica y el futuro de la humanidad*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1968; y en general toda una recepción de la obra heideggeriana que, si bien matizada con otras perspectivas como el psicoanálisis y el marxismo, dominó la escena académica durante los años '50 y '60, años en los que la amenaza de un conflicto nuclear era “inminente”. Así y todo, hoy vemos un resurgir de la carrera armamentística y la belicosidad entre naciones de un modo tal que debería volver a llamar la atención del mundo intelectual y científico.

representa a mi juicio un vértice extraño en el que pueden identificarse líneas de fuga en muchas direcciones, inclusive opuestas, su erudición permite establecer vinculaciones novedosas y reflexiones allí donde antes parecía no existir y por ello es que aún no se ha agotado su capacidad teórica productiva. Por otro lado, la publicación del último volumen de la saga *Homo Sacer. El uso de los cuerpos*, permite recién ahora tener una dimensión total de su perspectiva sobre la biopolítica y calibrar desde allí las significaciones del pensamiento que viene.

La tesis se divide en dos partes (que acompañan esta introducción), en la que se explicita aquello que Heidegger identificó como la “esencia de la técnica” y se responde la pregunta por el modo en que Giorgio Agamben da cuenta en su visión política de ello; al final se establece una conclusión a modo de balance y puesta a prueba de esta cuestión inicial. La primera parte está por entero dedicada al pensamiento heideggeriano y sus intervenciones referidas a la *tékhnē*. Allí se distinguirán dos etapas en Heidegger que muestran dos visiones bastante distintas sobre la problemática, una centrada en la cotidianidad media del *Dasein* y en la noción de “uso” y “cuidado”; la otra en la “historia del ser” y la noción de “acontecimiento”. La segunda parte estará centrada en Agamben y su recurso expositivo será similar al de Heidegger, aunque el suelo en el que se reflexionará ya no será el de la metafísica sino el del pensamiento político, por demás diverso en perspectivas de análisis (el arte, las cuestiones de la vida, la sociedad de la información, la cuestión de la soberanía, el Estado, etc).

El estado del arte.

En los últimos años se han revitalizado los estudios sobre temas de la técnica en general (a partir de cuestiones de medio ambiente, globalización, avance tecnológico y tecnologías de la información y comunicación, nuevas subjetividades, etc.) e incipientemente, tomando como perspectiva particular, el modo en que Heidegger pensó dicha dimensión. Ejemplo de ello son en Alemania los artículos de Peter Sloterdijk reunidos en *Sin Salvación. Tras las huellas de Heidegger*, cuyas partes V a VIII están dedicadas a discutir la perspectiva “antihumanista”, la maquinación médica y la artificialidad del mundo, así como la idea de “*alétheia*”. Lo mismo podemos decir respecto del libro *En el mundo interior del capital*, en el que completa, resume y corrige algunos aspectos de sus tres *Esferas* y en el que, bajo la mirada heideggeriana de “La época de la imagen del mundo” recorre el proceso globalizador y expansivo eu-

ropeo hasta llegar a la idea de que lo que hay es una especie de agotamiento posthistórico⁵. Uno y otro son ejemplos claros de combinación de ambas preocupaciones enunciadas al inicio del apartado.

Desde la perspectiva de los análisis de la biopolítica y del debate italiano en torno problemáticas actuales (la “comunidad”, las *débiles* democracias, las “sociedades de control”, los avances tecnológicos y los dispositivos biométricos), Roberto Espósito⁶ viene insistiendo en que la deriva *técnica*-totalitarismo-tánatopolítica ha resultado el reverso histórico negativo de una “biopolítica afirmativa” necesaria, cuya práctica debería pensarse más como una política *de la vida* que como una política *sobre la vida*. A su vez Agamben en *Medios sin fin* pone en perspectiva los análisis sobre *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord con el concepto nietzscheano-heideggeriano de “nihilismo consumado”, y en *Lo abierto* vincula el proceso de consumación de la metafísica con la pregunta por la “obra del hombre” -o su posible “desobra”- a la luz del debate sobre la relación hombre/animal, tan actual por cierto.⁷

Esta nueva re-visión de perspectivas con base en Heidegger sobre una “esencia” técnica contemporánea ha sido complementada también con estudios contextuales y abarcativos, como por ejemplo el de Josep Esquirol en *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*, donde reconsidera “lo ya pensado sobre la técnica” por varios filósofos en distintas épocas entre los cuales están, además de Heidegger, Ortega, Ellul, Jonas o Patocka y el mismo Sloterdijk. Lo mismo podemos decir de los volúmenes que compila Eduardo Sabrovsky bajo el título *La técnica en Heidegger I y II* y que reúne a prestigiosos académicos de diversas lenguas y tradiciones con la intención de problematizar estos aspectos de la técnica en toda la obra de Heidegger, como el lugar de ambigüedad que el “útil” tiene en *Ser y tiempo* (Hubert Dreyfus), el final de la filosofía en la época técnica (Michel Haar), la cuestión del

⁵ Aquí se puede leer uno de los incontables pasajes en los que Sloterdijk cita a Heidegger: “el movimiento decisivo de la globalización real no es simplemente un hecho de expansión espacial; pertenece, más bien, al proceso nuclear de la historia de la verdad moderna. Es imposible que la expansión pudiera realizarse si no se planteara técnico veritativamente y, con ello, técnicamente *toutcourt*, como descubrimiento de lo oculto hasta el momento. Esto tenía Heidegger en la cabeza cuando, en su poderoso y violento artículo, «La época de la imagen del mundo», de 1938, creyó reconocer en la conquista del mundo como imagen el acontecimiento fundamental de la Edad Moderna.”. SLOTERDIJK, Peter, *En el mundo interior del capital*, Madrid, ed. Siruela, 2010, p. 120. También, SLOTERDIJK, Peter, *Sin Salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Ediciones Akal, 2011.

⁶ Todo *Bios* está inmerso en el trasfondo de este debate, es decir, que “el núcleo del problema que enfrentamos [hoy es] –la modificación del *bíos* por obra de una política con la técnica...” , *Bios, biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 20. Véase además cap. 7 “Biopolítica y filosofía”, en *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, España, Herder editorial, 2009.

⁷ Salvo expresa referencia o comentario, ver en bibliografía.

“mundo” (Félix Duque), o la tradición Aristóteles-Marx-Heidegger en relación a la experiencia (Branko Bosnjak), que se suman a las cuestiones relacionadas a la problemática de la ecología (Charles Taylor).

En relación a lo producido en lengua hispana hay que destacar los desarrollos recientes de Jorge Enrique Linares *La ética y el mundo tecnológico*, allí además de reflexionar en contexto (y en esto se complementa con Esquirol) asume por entero una parte del libro sus propias reflexiones a la luz de lo pensado por Heidegger. También son conocidos los trabajos colectivos que bajo la dirección de Angel Xolocotzi pueden leerse en *La técnica ¿orden o desmesura?* editado en 2009 o los de Jorge Acevedo Guerra *Existir en la era técnica, Heidegger y la época técnica, o En torno a Heidegger* (cuya segunda parte está dedicada por entera a esta cuestión).

En todos estos casos de lo que se trata es de re-trazar nuevos análisis en la resonancia del pensar heideggeriano sobre la *tékhne*.

La situación no es igual con Giorgio Agamben. Si bien hace relativamente poco acaba de dar por finalizado con la publicación de *Homo Sacer IV, 2. L'uso dei corpi*, su proyecto más importante hasta la actualidad, es de esperar que durante muchos años este sea aún objeto de importantes investigaciones. Lo mismo podría pensarse respecto de futuras y novedosas escrituras suyas. Existe un comentario “integral” de su obra hecho por Edgardo Castro, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, que es tal vez el trabajo más introductorio a la obra del pensador italiano y en el que Heidegger sólo aparece como referencia básica al análisis de *El lenguaje y la muerte*⁸. Natalia Taccetta, en *Agamben y lo político* aporta una mirada que puede ser interesante para la presente tesis en el capítulo 5, “El sujeto como resto”, que, aunque no refiere a la relación Heidegger/Agamben sí trata con exhaustividad la cuestión de la subjetividad en el lenguaje, el testimonio y el sujeto sin agencia⁹. La reciente aparición de *La vida que viene*, de Paula Fleisner, termina por completar una panorámica del conjunto de la obra a la par que se explaya detalladamente en las vinculaciones con Nietzsche, Heidegger, Foucault o con el debate respecto de la comunidad (Nancy, Blanchot, Derrida, Espósito). En el transcurso del recorrido por las transformaciones del concepto de “vida” que propone Fleisner para pensar la obra de Agamben, se ve la emergencia de Heidegger a

⁸ CASTRO, Edgardo, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Buenos Aires, UNSAM, 2008, pp. 41-48. Una dificultad también es que al haber sido editado en 2008 y no haber tenido reactualizaciones no da cuenta hoy justamente de la totalidad de la obra del pensador italiano.

⁹ TACCETTA, Natalia, *Agamben y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, pp. 271-337.

partir de distintas tonalidades. En el capítulo II *Vita qualunque*, para dar un ejemplo, asoma la interpretación del concepto aristotélico de “potencia” en su *uso* agambeneano, es decir, en términos de prioridad ontológica¹⁰. En este sentido, surge la pregunta por una posible “impotencia” en el pasaje al acto, algo que había sido trabajado por el propio Heidegger en la década del ‘30.

A este mismo tópico se refiere el artículo de Andrea Cavalletti “El filósofo inoperoso”, incorporado a la revista de Filosofía Política *Devs Mortalis* número 9, de 2010¹¹. Allí, a la luz del análisis aristotélico de la “potencia” y el “acto”, Cavalletti recupera ese curso que Heidegger diera en Friburgo, semestre de verano de 1931 titulado *Aristotle’s, Metaphysics Theta 1-3*, en el que se pone en sintonía dicho curso con los análisis de una posible “inoperosidad” constitutiva del hombre a partir de la noción aristotélica de *hexis*. En la misma dirección Cavalletti comenta la relación en su libro *Sugestión*¹², en vinculación con el tema excluyente del *L’uso dei corpi*.

Además de la revista *Devs Mortalis* también *Res Pública. Revista de historia de las ideas política*, de la Universidad Complutense de Madrid, cuenta con un número dedicado enteramente al filósofo italiano. Los artículos de Edgardo Castro, Rodrigo Karmy Bolton, Mauro Benente y Sergio Villalobos-Ruminott que allí aparecen reunidos, tratan sobre “la política”, la “vida desnuda”, la “soberanía”, el “método”, el “poder y la biopolítica”, convirtiéndose en aportes significativos para la presente tesis por tratarse de especialistas reconocidos en Agamben quienes los escriben¹³. Lo mismo podemos decir del libro de Rodrigo Karmy Boltón, *Políticas de la interrupción*, en el que también hay aportes de autores reconocidos. En este libro el eje es la *vida* “en tanto la deriva post-histórica del hombre y la consecuente implosión de las categorías políticas modernas han exigido al pensamiento abrir nuevas vías de reflexión”, tal como afirma la introducción y Bolton entiende que designa el neologismo “biopolítica”. Así, los ensayos de como Flavia Costa, Carlos Casanova, Edgardo Castro e Isabel

¹⁰ FLEISNER, Paula, *La vida que viene: estética, filosofía y política en el pensamiento de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Eudeba, 2015. También los apartados I-IV del capítulo 4B, son un aporte para una posible reconstrucción de un debate con Heidegger en relación a la “vida mesiánica” (aunque también con Benjamin y Taubes y la tradición teológica), abren, asimismo, un espacio para pensar el sintagma nodal “forma-de-vida”.

¹¹ *DEVIS MORTALIS, Cuaderno de filosofía política*, Buenos Aires, nº 9, 2010.

¹² CAVALLETTI, Andrea, *Sugestión. Potencia y límites de la fascinación política*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2015. Ver análisis en página 196-198.

¹³ *Res Pública. Revista de filosofía política* nº 28, Universidad Complutense Madrid, 2012.

Cassinoli discurren sobre diversos modos de abordar desde la reflexión política este estatuto biopolítico desde la perspectiva agambeniana.¹⁴

Desde otro ángulo, el libro de Alfonso Galindo Hervás, *Política y Mesianismo. Giorgio Agamben*, resulta relevante porque se enfoca en la perspectiva de un Agamben “impolítico” (crítico de los conceptos de “soberanía” y “representación”) y alternativo en términos de filosofía política: *afín* a cierta perspectiva liberal, y por qué no decirlo, que puede ayudar -en términos de su propio autor- a revitalizar la democracia que *hoy* “administra” el planeta al insistir (en la estela del debate Blanchot-Nancy-Espósito) en una idea de comunidad irrepresentable, pasiva, sin apropiación ni finalidad y/o destino.¹⁵

Por último, la reciente aparición de *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, bajo la dirección de Marcelo Raffin contiene artículos de Mónica Cragolini, Fabián Ludueña Romandini, Emmanuel Taub, Paula Fleisner, Tomás Borovinsky, Fernando Beresñak y otros autores. Allí sus artículos desarrollan tópicos y problemáticas en la obra del filósofo italiano que sirven a los propósitos generales de la investigación: las diversas figuras de la subjetividad (Raffin), la agencia histórica (Taccetta), el fin de la historia y el fin de la política (Borovinsky), la relación entre movimiento y sujeto político (Beresñak), la relación entre los *refugiados*, el concepto de “exclusión” y la modernidad (Morales)¹⁶. A esta compilación se suma, a su vez, otro repertorio de artículos hecha por el mismo Raffin sobre la noción de política en los tres pensadores italianos más importantes en la actualidad: Agamben, Espósito y Negri. El artículo de Borovinsky es interesante por vincular el debate poshistórico versión Heidegger/Kojève con la escena contemporánea que Giorgio Agamben traza, algo que será de utilidad para el capítulo cuarto de la presente tesis; lo mismo que la interpretación comparativa entre Agamben y Foucault a propósito de la noción de campo de concentración que establece Darío Heffes.

En torno a la revista *Profanações*, de la Universidad de Contestado, Brasil, se congrega un grupo de investigadores sobre el pensamiento de nuestro autor italiano. Desde el trabajo de Fabrizio Carlos Zanin se visualiza la posibilidad de reconstruir una nueva ética a partir de una confluencia crítica de la metafísica de la subjetividad entre el *Dasein* heideggeriano y el

¹⁴ KARMY BOLTON, Rodrigo, *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Ediciones Escaparate, 2010.

¹⁵ GALINDO HERVAS, Alfonso, *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2005, p. 136-140.

¹⁶ RAFFIN, Marcelo (ed.), *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Aurelia Rivera, 2015.

pensamiento de la “potencia” de Agamben. En la misma dirección se encuentra la tesis doctoral del director de la revista, Sandro Luiz Bazzanella, al afirmar que Heidegger (entre otras influencias como las de Deleuze, Benjamin, Foucault, etc.) acompaña la inversión del *cogito* cartesiano en el pensamiento de Agamben, permitiéndole a éste postular una primacía ontológica, ética y política “como una condición de la afirmación de un materialismo inmanente. Lo que está en juego en el materialismo agambeneano es pensar el *locus* de la unidad indisoluble entre el ser y el devenir, entre la forma y la materia, entre el acto y la potencia”¹⁷. Pasando del tema revistas a las publicaciones en la lengua inglesa, el número 10 de *Foucault Studies* está enteramente dedicado a la relación Foucault – Agamben y los temas allí vistos con relación a ambos son los de la soberanía, la biopolítica, el papel de la “ilustración”, y la lectura de la *dýnamis* aristotélica en correspondencia con las concepciones de libertad y soberanía.¹⁸

Hay que consultar los trabajos de Timothy Campbell, fundamentalmente *Improper Life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, para poner en línea a Agamben con Heidegger: allí aparece el único intento-hasta donde yo sé- en el que se pretende poner en un diálogo *vís á vis* a ambos (la cuestión de la técnica y su relación con la biopolítica). El intento de la presente tesis, a diferencia de Campbell, será llevar también a otros campos del pensamiento de Agamben la cuestión de la técnica. Por lo demás y para cuestiones específicas de debate se han consultado también los libros de Catherine Mills *The Philosophy of Agamben*, fundamentalmente el capítulo uno centrado en las cuentas a saldar entre Agamben y Heidegger en lo concerniente a la posición metafísica y el concepto de negatividad; también la compilación de artículos que bajo el título *The Agamben Effect*, comparecen ensayistas que lo ponen en diálogo con otros pensadores (Derrida, Wittgenstein, Badiu, Foucault, etc.) y a raíz de cuestiones puntuales (el derecho, la cuestión de la animalidad, la literatura o la estética en general). De allí resulta interesante la lectura del artículo de Krzysztof Ziarek “After Humanism” porque pone en discusión la noción de “máquina antropológica” de Agamben con el “antihumanismo” de Heidegger a la luz del debate sobre la “cuestión” animal.

¹⁷ BAZZANELLA, Sandro Luis, “¿Quién es Giorgio Agamben?”. Extracto de su tesis doctoral, disponible en: <http://agambenbrasil.com.br/inicio/quem-e-giorgio-agamben/>

¹⁸ Foucault Studies, Number 10, 2010. Disponible en: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/issue/view/400/showToc>

PRIMERA PARTE: SÓLO UN DIOS PUEDE YA SALVARNOS

CAPITULO 1: Heidegger en el *Zeitgeist* alemán.

Puede que fuera en la primavera de 1920. El fin de la Primera Guerra Mundial había puesto a la juventud inquieta de nuestro país en movimiento... se juntaban en grupos grandes y pequeños intentando encontrar, si no un nuevo camino, por lo menos una nueva brújula que les guiara, puesto que la vieja parecía haber saltado en pedazos.

Werner Heisenberg. *La Parte y el todo*

Hoy sé que puede haber una filosofía de la vida activa –que puedo declarar batalla a muerte al racionalismo- sin incurrir en el anatema de la irracionalidad –puedo hacerlo, debo hacerlo- y así hoy está ante mí la urgencia del problema: de qué manera dar existencia a la filosofía, en forma significativa y potente, como verdad viviente y como creación de la personalidad.

Martin Heidegger. *Carta a Elfride Petri del 5/3/1916*

Martin Heidegger publicó su primera gran obra, *Ser y tiempo*, en 1927. En este sentido puede ser pensada como parte de un pensamiento intelectual que a derecha e izquierda, en las artes, la literatura, la política y el conocimiento de lo social, cargaron de dramatismo el final de la República de Weimar. Esos años finales coincidentes con el ascenso filosófico del propio Heidegger, como se sabe, fueron a su vez la antesala del nazismo.

Como si hubiera sido una consecuencia del ascenso de Hitler al poder, innumerables *Papers* académicos dan por sentado que el “pensamiento heideggeriano” se mide por su adhesión al nacionalsocialismo, o sólo a partir de él. Sin embargo, desde que en los últimos años empezaron a publicarse en la *Gesamtausgabe* (Obras Completas) sus primeros cursos como profesor en Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1924-1928), el interés por sus “inicios” abrió nuevos horizontes e interrogantes que amplían el dato político biográfico a un espacio temporal que, más allá de los años '30 tiene un comienzo bastante tiempo atrás. Cómo “vivenció” los años convulsionados de Weimar en sus concepciones, y de qué modo ese mundo y esa Alemania fue el “suelo” (*Grund*) para sus pensamientos pueden encontrar respuestas más “puntuales” o más “especulativas”, pero es indudable que la originalidad con la cual enfrentará en décadas posteriores los problemas de la técnica (*Gestell*) en la ciencia, la cultura en su *praxis* cotidiana y la filosofía abren en esta época de Weimar, y desde antes quizás, un camino singular que vale la pena comprender.

En este primer capítulo no recurro al dato histórico concreto ni a componer la imagen de la cultura alemana de principios de siglo XX, más bien me centro en el contexto que desde finales del siglo XIX y hasta el primer cuarto de siglo XX se conoció como “debate

alemán": un particular "ambiente de época" (*Zeitgeist*) en el que se inscribe la formación y primeras actividades docentes de Heidegger hasta la publicación de *Ser y tiempo*. El foco aquí estará puesto en tres aspectos que de diversos modos interpelaron su propia visión de la técnica: 1) la que opone *Kultur und Zivilisation* y que subyace de alguna manera a la gran mayoría de las referencias intelectuales alemanas independientemente de su procedencia disciplinar; 2) la que a partir de la publicación de *La filosofía como ciencia estricta* (1911) de Husserl, se desarrolla en el ámbito propio de la fenomenología impulsándola hacia lo que luego serán los análisis del "mundo-de-vida"; 3) finalmente, la que proviene de una serie de científicos que desde Max Planck a Werner Heisenberg, transforman de manera radical la imagen que desde la física se había construido sobre la naturaleza, dando el *salto* de la mecánica clásica a la mecánica cuántica.

La antítesis alemana entre Kultur und Zivilisation.

Si bien dicha oposición no se origina en el siglo XX ni se restringe exclusivamente a Alemania, es a partir de la Gran Guerra (1914-1918) que ésta se agudiza diseminándose en la vida política, social y cultural y fronteras adentro de cada nación; para ceder luego su "polaridad nacional" en período de entreguerras sin por ello disminuir su antagonismo semántico. La oposición *Kultur und Zivilisation* marca el *Zeitgeist* alemán durante buena parte del siglo XIX y primera mitad del XX.

En el ámbito germano-hablante –describe Norbert Elías-, 'civilización' significa algo muy útil, pero con un valor de segundo grado, esto es, algo que afecta únicamente a la exterioridad de los seres humanos, solamente a la superficie de la existencia humana. La palabra con la que los alemanes se interpretan a sí mismos, la palabra con la que se expresa el orgullo por la contribución propia y por la propia esencia es 'cultura'.¹⁹

La huella de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche son parte de la tradición inmediata desde la que el concepto de *Kultur* alimenta esta oposición en Alemania, a la vez

¹⁹ ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización*, Madrid, 1987, FCE, p. 57. En lo esencial, si para un inglés o un francés, en la perspectiva que describe Elías, el ideal de *civilización* refiere al alto grado de desarrollo económico, político, religioso, técnico y moral, para un alemán, por el contrario, ese ideal debería manifestarse en hechos espirituales, artísticos y religiosos y su voz debería sonar bajo el nombre de *cultura*. Por ello *Zivilisation* es visto en su dinamismo como algo negativo, mientras que *Kultur*, por el contrario, expresa positivamente lo estático, los productos del hombre: obras de arte, sistemas religiosos y filosóficos, libros y todo aquello que expresa la originalidad de un pueblo. En definitiva, lo que subyace a esta división es una mirada que ve en el concepto *Zivilisation* el sinónimo de lo material, exterior y útil -y por ello "de segundo orden"- quedando *Kultur* dentro del orden espiritual e íntimo, auténtico y superior, lugar reservado para todo lo alemán.

que alertan para el inicio de la guerra del '14 que habría algo más que resolver que la ventaja militar sobre el resto de Europa:

... el error de la opinión pública y de todos los opinantes públicos que aseveran que también la cultura alemana ha alcanzado la victoria en esa lucha y que por tanto es ahora preciso engalanarla con aquellos florones que corresponden a unos acontecimientos y éxitos tan fuera de lo ordinario. Esa ilusión es sumamente pernicioso: y no, por ventura, porque sea una ilusión... sino porque es capaz de trocar nuestra victoria en una derrota completa: *en la derrota y aún extirpación del Espíritu alemán en provecho del 'Reich alemán'*.²⁰

Volviendo a Elías, *El proceso de la civilización* describe la diferencia política más importante que por lo menos desde 1870 (año de la victoria sobre Francia en la guerra franco-prusiana y motivo de la crítica *nietzscheana* al exitismo público de los "escribientes" que ven en ella también una victoria cultural), Alemania arrastraba frente al resto de Europa.

Su situación de origen es la de un pueblo que, en comparación con los otros pueblos occidentales alcanzó tardíamente una unidad y consolidación políticas y en cuyas fronteras desde hace siglos, y hasta ahora mismo, ha habido comarcas que se han estado separando o amenazando con separarse.²¹

Detrás de la impugnación al concepto de *Zivilisation* lo que subyace es una condena al poderío expansionista del resto de las naciones europeas con la cuales Alemania disputa (Francia, Inglaterra y Rusia), y que a lo largo de todo el siglo XIX redujo -a ojos alemanes- el "Imperio" a pequeños estados y/o principados enfrentados entre sí. Ello explica que la diferencia nacional sostenida en la *Kultur* también estuviera cargada de tono belicista de cara a la primera guerra y desde esta perspectiva puede leerse también la *Kultur* como un modo defensivo/agresivo de posicionarse frente al "otro", en este caso todo aquello que no es lo auténticamente alemán. Las consecuencias de ello sumarán a las tragedias del siglo XX.

Thomas Mann –siguiendo a Nietzsche- tal vez sea el autor más representativo de esta Alemania que enclava la *Kultur*, umbral por el que se accede a la "identidad nacional", con la guerra como decisión existencial para el pueblo alemán, por lo menos así puede leerse en sus escritos políticos tempranos, de los cuales "Reflexiones en la guerra"²² es el más conocido. Allí no sólo confirma la sostenida oposición cultura/civilización, sino que la plantea ante-

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich, *Consideraciones intespestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 25. A la altura de 1914, tal vez la diferencia con el Nietzsche crítico de la guerra *franco-prusiana*, es, justamente, el desearla con intensidad, porque allí se entiende que se dirime la última de las cuestiones de lo *esencial* de lo europeo.

²¹ ELIAS, Norbert, *Ob. Cit.*, p. 59.

²² MANN, Thomas, "Reflexiones en la guerra" (*GedankenimKrieg*), escrito de 1914 publicado en la revista *Der Neue Rundschau* año XXV, nº 11, disponible en:

<https://roderic.uv.es:8443/bitstream/handle/10550/45577/88-100.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

cedida por una oposición más primaria, “eterna y universal” eje de toda contradicción: la oposición entre espíritu y naturaleza (Voltaire vs. Goethe a los ojos de Mann)²³. En sus palabras, el arte además de ser la auténtica expresión de la *kultur* está íntimamente relacionado con la guerra, ambos (arte y guerra) comparten una humanidad que es radicalmente de naturaleza no política. Y si la política es amiga de la razón y del progreso de la ciencia y por ende es parte del proceso de la *Zivilisation*, la nación alemana, en tanto nación “moral” es asunto de “cultura” (*Kultur*), su clave debe buscarse en las expresiones del espíritu (*Geist*) nacional del pueblo (*Volk*).

La guerra, del mismo modo que el arte, libra su combate también en el terreno de la figuración, a su vez crea y se abre paso sin perder el contacto con la retaguardia. El soldado y el artista (ambos, modelos para *lo* alemán) comparten una serie de atributos esenciales tales como la “solidez”, la “exactitud” y la “cautela”, también el desprecio por “todo aquello que se considera ‘seguridad’ en la vida burguesa”, el “radicalismo moral” y la “abnegación hasta el extremo” sumado a la “entrega total de todas las fuerzas fundamentales del alma y el cuerpo”. Ambos están unidos “espiritualmente” a Alemania, portan lo que Mann llama la “condición protestataria” innata e histórica que, en 1914, desembocará en el estallido, “acaso el más grandioso”²⁴ –dice-, el último de la antiquísima querrela entre Alemania y Occidente.

Nosotros no habíamos creído en la guerra, nuestra visión política no había bastado para reconocer la necesidad de la catástrofe europea. Pero en tanto que seres morales –sí, en tanto que tales habíamos visto venir esa aflicción, más aún, de alguna manera la habíamos añorado... nuestro mundo no podía continuar así.²⁵

²³ “La cultura es unidad, estilo, forma, actitud, buen gusto”, dice Mann en este escrito, aunque resulte “grotesca, salvaje, sanguinaria y terrible...”. Por contrario, la civilización “es racionalidad, ilustración, pacificación, moralización, escepticismo, desintegración: espíritu”, Del “espíritu” brota todo lo burgués, lo civil, lo anti-pasional, anti-heroico y anti-genial. Goethe, en perspectiva de Mann, es “el más demoníaco, y el más cultivado hijo de la naturaleza que existió nunca” es la grafía de un arte que es revolucionario no por progresivo sino justamente por ser elemental, conservador.

²⁴ MANN, Thomas, *Consideraciones de un apolítico*, España, 1978, Ed. Grijalbo, p. 64. “... en esta guerra - sostiene- el rostro de Alemania permanece orientado hacia el oeste, a pesar del gran peligro físico que amenazaba desde el este, y que no cesó de amenazar desde allí.” (p. 65). Este modo de pensar “alemán”, por su literalidad, anticipaba al que Martin Heidegger explicitará en el curso de *Introducción a la metafísica* de 1935 al referirse a las pinzas que desde el este y el oeste aprisionan Alemania: “Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal”. HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2003, p 42.

²⁵ MANN, Thomas, “Reflexiones en la guerra”, *Ob. Cit.*

Si esta cita parece de batalla, *Consideraciones de un Apolítico*, escrita al calor de esos años también, funciona como el “manifiesto” de lo que quince años después y de modo crítico el propio Thomas Mann llamó *Kriegsideologie* o “ideología de la guerra”²⁶. El punto central ahora no está solamente dado por la batalla de arrastre (“eterna y universal”) entre Alemania y Occidente (Occidente siempre es Europa en este debate) sino que más bien de lo que se trata allí es de aclarar hacia los propios alemanes la “verdadera” posición alemana frente a lo que *inevitablemente* viene: un *existencial* cuya resolución, lo veremos más adelante también con Heidegger, comporta una decisión que se toma de cara a la muerte, sea ésta metafísica, como en el caso de Heidegger, sea ésta *bien real*, como en el caso de Mann y los autores de la *Kriegsideologie*. Thomas Mann se vale de la confrontación imaginaria con la figura del “literato de la civilización”, fiel representante interno de las posiciones de la *entente* europea durante el conflicto y pretendido “humanizador” de Alemania en sentido latino-político. A él le habla diciéndole de qué se trata,

... se trata, para utilizar la expresión favorita del grito de guerra y de júbilo del literato de la civilización, de la *democratización* de Alemania, o para compendiarlo todo y llevarlo a un común denominador, se trata de su desgermanización... ¿Y yo había de ser partícipe de todos esos excesos?²⁷

La guerra del '14 es el centro de las variadas confrontaciones que lleva adelante *Consideraciones de un Apolítico*, en ella está en juego la salvación de la Alemania “protestataria” frente al “imperialismo de la civilización” con su *idea romana* de unificación de toda Europa. La “ideología de la guerra” impregna los conceptos de muchos autores, que valiéndose de figuras retóricas u otras formas llevan ya en la sangre “como todo auténtico hijo de su tiempo, mucho antes de lanzarse, cual bestia furiosa, al escenario de los hechos reales”.²⁸

La crisis de la ciencia en el ámbito de la fenomenología.

Es un tópico reconocido que la fenomenología construyó desde su inicio un programa crítico de las ciencias y la filosofía en su pretensión de objetividad, evidenciando en esta exigencia una disposición teórica que tiende a solidificarse en una mirada “objetual” y “técnica” del mundo. En el fondo la sanción fenomenológica conlleva el intento de revisión de la modernidad tardía y de la concepción clásica de una subjetividad humana (entendida exclusi-

²⁶ LOSURDO, Doménico, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la ideología de la guerra*, Buenos Aires, 2003, Editorial Losada, p. 11.

²⁷ MANN, Thomas, *Consideraciones de un apolítico*, Ob. Cit., p. 87.

²⁸ JÜNGER, Ernst, *El teniente Sturm*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2014, p. 35.

vamente como conciencia) en su relación de exterioridad con el mundo (entendido como objeto de/para la conciencia).

Ya en *La filosofía como ciencia estricta*, de 1911, el centro de la crítica está puesto en un pensamiento de corte “naturalista” cuya consecuencia impregna el campo filosófico y de las ciencias en general con perspectiva reduccionista. Lo que anima al filósofo positivista, dice allí Husserl, es su “deseo de presentar científicamente (o sea de modo obligatorio para todo ser racional) lo que en todas partes es genuina verdad, belleza y bondad auténticas...”²⁹. Ninguna idea más poderosa e irresistible en su época que la del avance de la ciencia sobre todos los ámbitos del conocimiento, incluidos los de las ciencias del espíritu. El ejemplo más claro hacia fines del siglo XIX principios del XX estaba dado por una psicología experimental que en su afán de ciencia exacta habría mutado a *psicofísica* a criterio de Husserl. Por otra parte, resultaba más inadecuado aún su papel auto atribuido de fundamento de la lógica o de la moral.

Con todo, la crítica profunda de Husserl a la psicología de la época estaba dada por pensar que siguiendo los pasos de Galileo ésta podría dar con la realidad del ser, determinarlo objetivamente, pues al hacerlo pasaba por alto que la cuestión fundamental debería ser la inversa: si la física al buscar en la naturaleza tiene que eliminar lo fenoménico, la psicología, justamente, debería partir de asumir que *sólo* puede ser una ciencia de fenómenos:

el elemento psíquico en lugar de ser la presentación de una naturaleza, tiene una ‘esencia’ propia que debería ser estudiada rigurosamente y de modo plenamente adecuado antes de toda psicofísica.³⁰

Si el ser de la naturaleza es el ser corpóreo, el ser psíquico, el ser como fenómeno “no es ninguna unidad experimentable como individualidad idéntica en varias percepciones separadas”³¹. En todo caso, “una ciencia psicológica de lo empírico” concluye Husserl unas páginas adelante, debería existir cuando la psicología contemporánea se religue a una filosofía cuya tarea *gnoseológica* se asiente sobre la fenomenología.

Junto con la psicología también Husserl carga contra el “historicismo” y la “filosofía de las cosmovisiones”, la otra fuente de su rechazo a la filosofía de la época. Ambos, cada uno por su lado, explicarían la caída en un *escepticismo* y en un *relativismo* paralizante. Así, las

²⁹ HUSSERL, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, La Plata, Terramar, 2007, p. 14.

³⁰ HUSSERL, Edmund, *Ob. Cit.*, p. 30. Un poco más abajo dice: “un fenómeno no es una unidad ‘sustancial’, no tiene ninguna ‘propiedad real’, no sabe de partes reales, de alteración real ni de causalidad, todos estos términos entendidos en el sentido de la ciencia de la naturaleza.”, p. 33.

³¹ *Ibid.*, p. 33.

“ideas de verdad, de teoría, de ciencia, como todas las ideas, en este caso perderían su validez absoluta”³² si tomamos por caso la perspectiva historicista; por otro lado, la noción de “idea” en la perspectiva de la “cosmovisión”, que obraría como el “tesoro de la verdad objetiva” para una “concepción del mundo”³³, al fin y al cabo no sería más que una *idea* cuya realización no pasaría de lo finito temporalmente (epocalmente), “realizable por principio [solo] en [y para] una vida particular”³⁴. Con todo y en palabras de Husserl, hay que reconocer a la filosofía de la cosmovisión el constituir un “semi producto científico o una confusa amalgama de cosmovisión y de conocimiento teórico”³⁵.

La filosofía como ciencia estricta, concentra en las páginas finales el dramatismo de época al instar a distinguir el lugar y la función propias para una “filosofía de la cosmovisión” (*Weltanschauung*) que pueda armonizar con la posibilidad también con una “filosofía como ciencia estricta” (*Wissenschaft*). En la búsqueda de esa síntesis entre la defensa de la idealidad del conocimiento (verdades atemporales y esencias) y el hacer filosofía tomando en cuenta la vida, gira la síntesis buscada en este breve texto:

El apremio filosófico nos urge por poseer una cosmovisión. Aumenta tanto más cuando se ensancha la órbita de las ciencias positivas. La enorme cantidad de hechos científicamente ‘explicados’ con que éstas nos abruma no puede ayudarnos, porque en principio esos hechos traen, en todas las ciencias, una dimensión de enigmas cuya solución se hace cuestión vital para nosotros.³⁶

Y un poco más abajo:

La necesidad espiritual de nuestra época de hecho ha llegado a ser insoportable. Lo que perturba nuestra tranquilidad no es sólo la falta de claridad teórica sobre el sentido de las ‘realidades’ estudiadas en las ciencias de la naturaleza y del espíritu... Nos apremia mucho más la exigencia absolutamente radical de vivir, exigencia que no se detiene en ningún punto de nuestra vida”.³⁷

La “necesidad espiritual de nuestra época” requiere, entonces, un conocimiento que para Husserl *no puede pensarse ya* desde la tradición de las ciencias modernas y ese es el sentido y motivo que tiene aquí la recuperación de este escrito. Faltará poco para que Husserl desarrolle con profundidad la noción de “mundo de vida” (*Lebenswelt*), que no será sino hasta las *Meditaciones Cartesianas* y *La crisis de las ciencias europeas*. Lo importante es que

³² *Ibid.*, p. 48.

³³ *Ibid.*, p. 52.

³⁴ *Ibid.*, p. 57.

³⁵ *Ibid.*, p. 60.

³⁶ *Ibid.*, p. 60.

³⁷ *Ibid.*, p. 61.

la crítica a la “filosofía de la cosmovisión” en *La filosofía como ciencia estricta* “anticipa lo que luego será la idea de la historia que se despliegue en *La crisis de las ciencias europeas*”.³⁸

¿Qué tendrá de importante para la presente investigación el concepto de “mundo de vida” que no haya sido analizado en *La Filosofía como ciencia estricta*? Además de convertirse *metodológicamente* en “punto de partida” de la fenomenología –una fenomenología ya madura teóricamente- por cuanto que allí aparece *sedimentado* todo aquello que llamamos cultura humana, el concepto *Lebenswelt* es la respuesta concreta a la búsqueda de la experiencia real desde la que dar cuenta de forma definitiva al fenómeno de la vida:

Las preguntas naturales acerca del mundo tienen su suelo en el mundo dado previamente, en tanto que aquel mundo de experiencias actuales y posibles. Y de este modo, también la mirada a la que la *epojé* libera tiene que ser, a su manera, una mirada experimentadora.³⁹

Así, la cita del §42 del libro *Krisis* nos dice que, “ontológicamente” el *Lebenswelt* representa *a)* el mundo de la “experiencia natural” (de la vida concreta) del que surgen las preguntas y respuestas concretas *acerca del mundo*, y del cual no deberíamos inferir que estas se restringen a experiencias meramente sensibles, ya que en lo “dado previamente” estarían también las valoraciones intersubjetivas y las *interioridades* introyectadas; *b)* “metodológicamente” es la vía de acceso a la *objetividad* por parte de la investigación fenomenológica, “tal mundo habrá de ser, en última instancia el hilo conductor hacia la experiencia apodíctica y básica... a la que acceden conscientemente sólo algunos filósofos”.⁴⁰

Volviendo a la “actitud natural”, esta puede proveer un sentido práctico o estar dotada de interpretaciones -que son las sedimentaciones o sentidos previos-, pero en ambos casos y de modo ineludible la *actitud natural* es el *camino de acceso* para la comprensión que se tiene del mundo y de la vida. El fenomenólogo español Fernando Montero relata con detalle cómo la experiencia de ese mundo natural es también ya una experiencia interpretada:

El mundo de la vida concreto de nuestra actitud natural, la propia de gentes del siglo XX, consta de máquinas, de instrumentos producidos por una técnica que, a su vez, es el resultado de unas ciencias. Y el sol que en él hallamos posee el sentido de ser una estrella en torno a la que gira la tierra. O las enfermedades que nos aquejan son causadas por microorganismos. Y es también el mundo revestido por todas las valoraciones religiosas, estéticas, morales, etc. que se han proyectado sobre las cosas a lo largo de la historia. Si la fenomenología busca un ‘punto de partida’ para sus indagaciones, que sea el ‘hilo conductor’

³⁸ MONTERO, Fernando, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Universitat de Valencia, 1994, p. 87.

³⁹ HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Ediciones Altaya, 2000, §42 p. 161.

⁴⁰ SALTOR, Jorge, *La ciencia y el mundo de la vida*, Tucumán, UNSTA, 2011, p. 51.

que lleve al hallazgo de las actividades de la conciencia que condicionan su presencia fenoménica, no puede omitir esa sedimentación de los productos de la cultura en el significado que poseen las cosas de que nos ocupamos en la conducta cotidiana.⁴¹

Hay que tener en cuenta que si bien existen –siempre han existido- diversas “comunidades” o “experiencias intersubjetivas” que desarrollan “mundos de vida” específicos, para Husserl la *racionalidad, abstracción y universalidad* propias de la ciencia teórica que iniciaron los griegos con el nombre de *filosofía*, sumada al impulso determinante que desde la modernidad europea le dio la *matematización* al pensamiento científico caracterizan el “mundo de vida” occidental⁴² y su presente *crisis*. Es decir, el triunfo de la ciencia es también su crisis, pues ha sido por la consolidación de una visión científicista pregnada al mundo de vida que los hombres finalmente entienden verdades generales, capaces de ser comprendidas y compartidas por todos⁴³, de ella habla extendidamente la primera parte del libro.

Así pues, dejando de lado el rigor y los éxitos que en sus campos particulares las disciplinas científicas han tenido, lo que aparece en cuestión –al igual que en *La filosofía como ciencia estricta*- es el *riesgo* para la cultura y el rol que las ciencias han tenido en el desarrollo y consumación del mismo.

La exclusividad con la que en la segunda mitad del siglo XIX se dejó determinar la visión entera del mundo del hombre moderno por las ciencias positivas y se dejó deslumbrar por la *prosperity* hecha posible por ellas, significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos.⁴⁴

Una diferencia en relación con *La filosofía como ciencia estricta* es el detalle con el cual Husserl analiza el proceso histórico que desde los inicios de la era moderna (Galileo – Descartes), llevó a la “descomposición interna” de la filosofía en su pretensión de universalidad de todas las ciencias; dicho de otro modo, la crisis del humanismo europeo se da en la pretensión de la filosofía de elaborar bajo un método cada vez más unitario una idea de “totalidad-de-ser, infinita y sistemáticamente dominada por una ciencia racional”. Una imposición hacia sí misma que se dio en la matemática y que fue extendida rápidamente a las ciencias

⁴¹ MONTERO, Fernando, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Ob. Cit., p. 110.

⁴² HUSSERL, Edmund, “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ob. Cit., p. 330 y ss

⁴³ Además de los libros citados arriba de MONTERO, F. y de SALTOR, J., para un abordaje general sobre la noción de “Mundo de vida” puede consultarse LANDGREBE, Ludwig, *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1963, cap. II págs. 62 -85.

⁴⁴ HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ob. Cit., §2, p. 6.

naturales creando lo que Husserl llama “*ciencia matemática de la naturaleza*”⁴⁵. Por ejemplo, es por medio de esta *imposición* que aquello que de modo cotidiano podríamos intuitivamente llamar “cuerpo”, algo que *aparece* determinado por propiedades intrínsecas, que se puede ver como idéntico a sí mismo, temporalmente con duración y por ende con posibilidad de transformaciones, fue paulatinamente transformando su ser en un perfeccionado prototipo *ideal* provisto por una *técnica* que también desplegaba a la par su propio perfeccionamiento. Husserl dice que mediante este mecanismo de perfeccionamiento, la nueva ciencia en lugar de establecerse por una praxis real, ocupada en

... cuerpos verdaderos y empíricos, reales o posibles,...[mutó hacia] una *praxis ideal* de un ‘pensamiento puro’ que se mantiene exclusivamente en el dominio de las *formas-límite puras*... [Asimismo] dichas formas límite han pasado a ser adquisiciones disponibles de modo habitual, con las que siempre puede conseguirse algo nuevo: un mundo infinito y, sin embargo, *cerrado-en-sí* de objetividades ideales como campo de trabajo. Al igual que todos los legados culturales que surgen del rendimiento laboral humano, permanecen objetivamente cognoscibles y disponibles sin que la formación de su sentido tenga que ser una y otra vez explícitamente renovada; son simplemente captadas aperceptivamente y resultan operativamente manipulables en virtud de encarnaciones sensibles, como por ejemplo mediante el lenguaje y la escritura. De modo análogo funcionan los ‘modelos’ sensibles... Ocu- rre aquí como con los restantes objetos culturales (tenazas, taladro, etc.) que son ‘vistos’, simplemente, en sus específicas propiedades culturales sin necesidad de hacer nuevamente intuible lo que dio a tales propiedades su genuino sentido.⁴⁶

Es difícil no ver en esta cita un parecido de familia con la crítica que Heidegger hará tres años más tarde a la ciencia moderna en *La época de la imagen del mundo*. En todo caso lo que se vislumbra en esta comparación es cómo con la imposición de *exactitud* en la mate- matización, que pasa primero a las ciencias de la naturaleza y de allí a las del espíritu, lo que termina perdiéndose es la posibilidad de la experiencia misma y con ello se transforma tam- bién la verdad que ella pueda contener.⁴⁷

El resultado de esta operación fue la concreción de un edificio nuevo y distinto, *funda- cional* si se prefiere, desde el que la era moderna “objetivó” ese otro mundo. Y sin embargo:

[s]i cesamos de estar sumergidos en nuestro pensar científico, si nos percatamos de que nosotros los científicos somos, en efecto, hombres y de que somos en tanto que coin- tegrantes del mundo de vida, el mundo que siempre es para nosotros, que siempre está dado previamente, entonces, junto a nosotros, toda la ciencia vuelve al –meramente ‘sub- jetivo relativo’- mundo de la vida.⁴⁸

⁴⁵ HUSSERL, Edmund, Ob. Cit., §8, p. 21-22.

⁴⁶ *Ibid.*, §9-c, p. 25-26.

⁴⁷ *Ibid.*, §34-d, p. 134.

⁴⁸ *Ibid.*, §34-e, p. 137.

Alto fue el precio a pagar, entiende la fenomenología, si se miran las consecuencias de la eliminación de las otras verdades, situacionales y cotidianas, ciertamente relativas pero necesarias para desarrollar los proyectos que una praxis cotidiana necesita⁴⁹. Más aún si se presta atención al arribo al que llega la fenomenología husserliana, que al final todo el “objetivismo científico” fue construido sobre “evidencias originarias”, aunque –y esta es la paradoja mayor- hoy lo objetivo ya no pueda ser experimentable en sí mismo⁵⁰. Por ello metodológicamente uno de los principales propósitos de la “reducción” (*Epojé*) fenomenológica que propondrá Husserl será justamente trasladarnos desde la “actitud natural” del mundo de la vida a la “actitud fenomenológica” o “trascendental”, allí donde se concretan los *noé-matas* de nuestros actos. En unas páginas adelante mostraré que ese no será el camino que plantee Heidegger.

La imagen de la naturaleza en la física.

Finalizo este capítulo referido al *Zeitgeist* alemán en el que se inscribe la producción inicial de Heidegger, marcando algunos *hitos* que dentro del campo de la física –el modelo de ciencia experimental para la época- se dieron durante el primer cuarto del siglo XX, cuando la “ideología de la crisis” está en ascenso. La presuposición de la que intentaré dar cuenta aquí es que el nuevo desarrollo de la física cuántica, cuyo principio de indeterminación o incertidumbre (Heisenberg) tiene filosóficamente su lado más interesante, es parte del clima intelectual de época que también medió en la producción heideggeriana.

Mil novecientos es el año en que Husserl publica las *Investigaciones Lógicas* y Freud *La interpretación de los sueños*; también y a partir de la presentación ante la Sociedad Alemana de Física de dos breves artículos, “Sobre la Ley de distribución de la energía en el espectro normal” y “Una mejora de la ecuación de Wien para el espectro” y cuya autoría pertenece al físico Max Planck⁵¹, puede considerarse formalmente el año de la fundación de la teoría cuántica.

La historia, para decirlo de modo breve y esquemático, indica que a fines del siglo XIX el campo de la física, progresivamente unificado detrás de la teoría de la gravitación de New-

⁴⁹ *Ibid.*, §34-c, p. 134.

⁵⁰ *Ibid.*, §34-d, p. 135.

⁵¹ PLANCK, Max, “*Zur Theorie des Gesetzes der Energieverteilung im Normalspectrum*”, disponible versión español en http://www.fisica.uns.edu.ar/albert/archivos/46/156/760341452_apuntes.pdf y “*Über eine Verbesserung der Wien’schen Spektralgleichung*”, disponible versión en español en <http://casanchi.com/ref/planckwien01.pdf>.

ton primero y de la electrodinámica de Maxwell en segundo término, *casi* había llenado por completo el mapa de los conocimientos de la naturaleza.

El paradigma mecanicista con el que la física encuentra su límite en los albores del siglo XX había tenido su puntapié inicial dos siglos antes con la publicación en 1687 de los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, en las pocas páginas en que Newton precisa las nociones de “tiempo”, “espacio”, “lugar” y “movimiento” absoluto a la par que define las leyes o principios del movimiento⁵². A partir de estos conceptos es que se establecen los principios básicos de la mecánica, sus leyes: Inercia, Masa y Acción y Reacción. Su mecanismo de relojería indica que tanto los cuerpos como las partículas que los componen se mueven en el espacio absoluto e interactúan a partir de fuerzas que operan a distancia. Y todo esto podría entenderse si se comprenden las leyes básicas de la mecánica. Un físico ruso de mediados del siglo XX, V. Rydник, lo describía de modo irónico:

En un pasado lejano –escribe– el Universo no habría sido más que un vacío ocupado por variados objetos, desde estrellas gigantescas hasta diminutas partículas de polvo. Todo ello se habría hallado en estado de absoluto reposo, desprovisto de todo movimiento.

En un momento determinado, después de haber examinado asombrado el resultado de su Creación, dio Dios el primer impulso, insuflando vida en el mundo. Con lo cual habría quedado concluida la tarea divina. A partir de este momento los cuerpos celestes habrían empezado a moverse, actuando entre sí de acuerdo con determinadas leyes, con la precisión de un reloj. El número de estas leyes es grande, pero en última instancia sería posible reducirlas a algunas leyes básicas, que incluirían las leyes de Newton.⁵³

La omnisciencia de esta perspectiva alcanzará su punto más alto tras la muerte de su fundador, cuando el astrónomo y matemático francés, Pierre-Simón Laplace en el *Tratado de mecánica celeste* perfecciona el método newtoniano y con él su determinismo:

Podemos considerar el actual estado del universo como el efecto de su pasado y la causa de su futuro. Una inteligencia que en cualquier momento determinado conociera todas las fuerzas que mantienen viva la naturaleza y las posiciones mutuas de los seres que la componen, si esta inteligencia fuera lo bastante grande para someter los datos a un análisis, podría condensar en una única fórmula el movimiento de los grandes cuerpos del uni-

⁵² Es decir, tanto el *Escolio* que sigue a las primeras ocho definiciones como los *Axiomata sive leges motus*, las leyes, representaron para la mecánica clásica el marco de comprensión *legal* del mundo físico moderno, operaron como los verdaderos fundamentos a todo lo que se pretendía entender como realidad sensible: debe de existir un *espacio absoluto*, “tomado en su naturaleza, sin relación a nada externo [y que] permanece siempre similar e inmóvil” para que en él puedan ubicarse los cuerpos materiales; tiene que existir un *tiempo absoluto*, “verdadero y matemático, en sí y por su propia naturaleza sin relación a nada externo [y que] fluye uniformemente”, para que los cuerpos materiales puedan cambiar y moverse. A partir de ello, se entiende por *lugar* a “la parte del espacio que el cuerpo ocupa” siendo absoluto o relativo en relación al espacio; por último el *movimiento* sea este absoluto o relativo es la “traslación de un cuerpo desde un lugar a otro” (absoluto o relativo). NEWTON, Isaac, *Principios Matemáticos de la filosofía natural*, Barcelona, Altaya Ed., 1987, pp 32-39.

⁵³ Rydник V., *El abc de la mecánica cuántica*, Buenos Aires, Eudeba, 1976, p. 14.

verso y el del más liviano de los átomos; para una inteligencia así anda sería incierto y el futuro igual que el pasado estaría presente ante sus ojos.⁵⁴

No está claro si una inteligencia de estas características pudiera existir y tal vez tenga poco sentido obtener una respuesta siguiendo este análisis. Sí en cambio resulta más interesante detenerse en la confianza plena que existía en que “algún día” la ciencia podrá por fin comprenderlo todo no dejando ya nada *incierto*. Ese día, *el futuro al igual que el pasado estaría presente* por fin a nuestros ojos, según Laplace. Pero ese *día* no solo no llegó sino que más bien llenó de infortunios el campo pleno de conocimientos que la modernidad europea esperaba alcanzar. Por eso para comprenderlo hay que situarse en el año 1900.

Transcurridos un siglo de la edición de los *Principia* las leyes newtonianas habían saturado prácticamente el campo de las disciplinas científicas duras (termodinámica, óptica, electrodinámica) amén de otros campos como la filosofía, la psicología o la naciente sociología, llamada *física social*. Esta ampliación de la mecánica de base newtoniana no se logró sin dificultades pues en la medida en que extendió sus fronteras el “modelo” ofrecido por las leyes universales fue perdiendo solidez explicativa. Y si bien las “tecnologías” que volvían más exactos los resultados de las hipótesis científicas estaban en un fuerte desarrollo, la ruptura entre la ciencia teórica y la experiencia sensorial fue creando obstáculos a la propia ciencia. En particular hubo dos fenómenos marginales que animaron la crisis de la física dando lugar a la relatividad y a la mecánica cuántica: el fenómeno de la luz y el de la radiación del cuerpo negro⁵⁵. Aquí me referiré a la física cuántica y su fundador Max Planck.

Aparte de la teoría de la relatividad, y con completa independencia de ella, la teoría de los cuantos ha dado, durante los últimos treinta años, una nueva faz a la física teórica... Estos resultados, sin embargo, no han sido obtenidos en la esfera de la óptica, sino más bien en la de la termodinámica, y han surgido al medir la energía radiante en el espectro de emisión de cuerpos oscuros.⁵⁶

Como se desprende de la cita de Planck, la física cuántica no nació de una parte esencial de la física atómica, sin embargo las dificultades observables en el mundo de lo micro para encajar en las leyes conocidas sí llevaron a transformar el problema de la radiación calórica en un problema del átomo radiante.

⁵⁴ LINDLEY, David, *Incertidumbre*, Madrid, Editorial Ariel, 2008, p. 29.

⁵⁵ Para una reconstrucción sobre los orígenes de la mecánica cuántica puede consultarse: GONZALEZ DE ALBA, Luis, *El burro de Sancho y el gato de Schörringer. Un paseo al trote por cien años de física cuántica y su inesperada relación con la conciencia*, México D. F., Editorial Paidós, 2000; KRAGH, Helge, *Generaciones cuánticas. Una historia de la física en el siglo XX*, Madrid, Akal, 2008; RYDNIK, V., *El abc de la física cuántica*, Buenos Aires, Eudeba, 1976.

⁵⁶ PLANCK, Max, *¿Hacia dónde va la ciencia?*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1941, p. 58.

¿Cuál fue entonces la nueva hipótesis? Que la energía de radiación (al igual que la materia) se libera y se absorbe en pequeños paquetes (los *quanta* o “cuantos”) y no de forma continua. El valor calculado de esos paquetes, luego llamados “constante de Planck”, fue de 0,0000000000000000000000000000655 de centímetro-gramo-segundo, que, expresados sencillamente como h , representan el producto de la energía por el tiempo.⁵⁷

Aunque sus primeros trabajos estuvieron restringidos a las cuestiones de la radiación, el sentido fuerte que adquirió la nueva fórmula afectó “los fundamentos de nuestra descripción de la naturaleza”⁵⁸, la no continuidad en principio –como querría la mecánica clásica- de los fenómenos micro (atómicos) hacia los macro (universo). Así, “la energía da saltos de h en h y los da sin pasar por estadios intermedios”⁵⁹:

... resumiendo brevemente, se puede describir lo que hice como un acto de desesperación. Por naturaleza soy pacífico y rechazo toda aventura dudosa. Pero por entonces había estado luchando sin éxito durante seis años (desde 1894) con el problema del equilibrio entre radiación y materia y sabía que este problema tenía una importancia fundamental para la física; también conocía la fórmula que expresa la distribución de energía en los espectros normales... Tenía claro que la física clásica no podía ofrecer una solución a este problema, puesto que con ella se llega a que a partir de un cierto momento toda la energía será transferida de la materia a la radiación. Para evitar esto se necesita una nueva constante que asegure que la energía se desintegre. Pero la única manera de averiguar cómo se puede hacer esto es partiendo de un punto de vista definido. En mi caso, el punto de partida fue el mantener las dos leyes de la termodinámica... Por lo demás, estaba dispuesto a sacrificar cualquiera de mis convicciones anteriores sobre las leyes físicas. Boltzmann había explicado cómo se establece el equilibrio termodinámico mediante un equilibrio estadístico, y si se aplica semejante método al equilibrio entre la materia y la radiación, se encuentra que se puede evitar la continua transformación de energía en radiación suponiendo que la energía está obligada, desde el comienzo, a permanecer agrupada en ciertos cuantos. Ésta fue una suposición puramente formal y en realidad no pensé mucho en ella.⁶⁰

La consecuencia de dar ese paso dio lugar a una revolución interna que podría sintetizarse así: a la par que las ciencias en su conjunto asisten a la crisis del modelo de naturaleza esbozado por Galileo y Newton, o caen en el descrédito junto con las ideas de *causalidad*, *determinismo* y *predicción*, la física a principios del 1900 revoluciona internamente estableciendo un nuevo *giro* copernicano que conlleva un paso hacia adelante, a la relatividad con

⁵⁷ GONZALEZ DE ALBA, Luis, *El burro de Sancho y el gato de Schörringer. Un paseo al trote por cien años de física cuántica y su inesperada relación con la conciencia*, México D. F., Editorial Paidós, 2000, p. 23.

⁵⁸ HEISENBERG, Werner, *Física y filosofía*, Buenos Aires, Editorial La Isla, p. 18.

⁵⁹ GONZALEZ DE ALBA, *Ob., Cit.*, p. 24.

⁶⁰ PLANCK, Max, Carta a Robert Williams Wood (fecha 1931), en SANCHEZ RON, M., “Las filosofías de los creadores de la mecánica cuántica”, en *Témata. Revista de filosofía* n. 14, p. 199 – 200. Versión digital disponible: http://editorial.us.es/es/themata/num_14

Albert Einstein y a la teoría de los *quantum* desde Max Planck hasta Niels Bohr y Werner Heisenberg. Max Planck cuenta el *salto abismal* que implicó la nueva perspectiva.

El fracaso de todas las tentativas de tender un puente sobre el abismo, presto me colocó frente a este dilema: o bien el *quantum* de acción era una magnitud meramente ficticia y, por lo tanto, toda la deducción de la ley de la radiación era ilusoria y un puro juego de fórmulas, o bien en el fondo de este método de derivar la ley de la radiación había un concepto físico y verdadero. De admitirse esto último, el *quantum* tendría que desempeñar en la física un papel fundamental y anunciar el advenimiento de una nueva era, acaso destinado a transformar por completo nuestros conceptos físicos, que, desde Leibniz y Newton introdujeron el cálculo infinitesimal, han estado basados en el supuesto de la continuidad de todas las cadenas causales de acontecimientos.⁶¹

Además de aportar nuevos conocimientos a partir del estudio de lo micro, la mecánica cuántica trajo consigo un dato fundamental para pensar los fenómenos de la naturaleza que rápidamente traspasarán las fronteras con sus propias conclusiones científicas a otros ámbitos de conocimiento: el reconocimiento de lo “accidental”, lo “discontinuo” y “probabilístico” como constituyente de lo que hay, y por ello mismo la imposibilidad de determinar una visión completa (y certera) del mundo natural, con el hombre incluido en él:

A medida que el cuanto de acción fue haciéndose cada vez más indispensable para ordenar nuestro conocimiento experimental de las propiedades de los átomos, nos hemos visto forzados a abandonar, paso a paso, la descripción causal del comportamiento individual de los átomos en el espacio y el tiempo y a considerar que la naturaleza elige libremente entre distintas probabilidades a las que sólo cabe aplicar consideraciones probabilísticas.⁶²

En los inicios de la mecánica cuántica podemos encontrar fases o momentos: el primero correspondería a su instante fundacional, es decir, al “descubrimiento” de los *cuantos* de Planck, que significaron *aportaciones* innovadoras tanto para la teoría de las partículas de Einstein como para la síntesis de las controversias surgidas del estudio del átomo hecha por Niels Bohr.⁶³

Seguido a este, un segundo momento aparece cuando el físico francés Louis De Broglie propone como novedad la “mecánica ondulatoria”.

Esta idea fundamental es que en todas las ramas de la física, tanto en la teoría de la materia como en la de la luz, es necesario introducir *simultáneamente* la noción de corpús-

⁶¹ PLANCK, Max, “El origen y desarrollo de la teoría del ‘quantum’”, en MOULTON, F. R y SCHIFFERRES, J. J., *Autobiografía de la ciencia*, México D. F., FCE, 1947, p. 510.

⁶² BOHR, Niels, *La teoría atómica y la descripción de la naturaleza*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 56.

⁶³ Así como debemos a Ernest Rutherford la imagen más popular del átomo (un diminuto sistema solar, compuesto por un núcleo y muchos electrones girando en torno a él, constituido casi en su totalidad por vacío), versión no definitiva como mostrará De Broglie, debemos a Bohr el sintetizar el átomo de Rutherford con las *discontinuidades* de Planck.

culo y la noción de onda; y todo corpúsculo debe ser considerado como acompañado por una cierta onda, y toda onda como ligada al movimiento de uno o de varios corpúsculos.⁶⁴

Este modo de resolver el bache que se producía en el experimento cuando se trataba de observar el cambio de órbita de un electrón allí donde la división *cuantizada* de la energía no permitía “determinar” el paso intermedio, llevó a De Broglie a no preguntar si la materia estaba formada por ondas o por partículas, sino a afirmar que era ambas cosas a la vez. Las derivaciones de semejante afirmación las explica bien Luis González de Alba:

...cuando los electrones y los protones de la materia fueron observados comportándose como ondas, no dejaron rastro del mecanismo de relojería giratoria ni de sustancia aristotélica. ‘Obviamente los cuerpos físicos contienen superficies y volúmenes, líneas y puntos’, sostiene Aristóteles en la *Física* [libro II, capítulo 2]. A partir de De Broglie y su rápida comprobación experimental, los cuerpos físicos más pequeños, los de orden subatómico, dejaron de tener ‘obviamente’ los rasgos sensatamente señalados por Aristóteles. Incluso dejaron de ser ‘cuerpos físicos’.⁶⁵

Pero el momento más inquietante de esta nueva perspectiva física está dado por el *Principio de Incertidumbre* de Werner Heisenberg, sobre todo por sus consecuencias filosóficas para el pensamiento en general.

Este *Principio* fue esbozado por primera vez en 1927 en un artículo titulado “Sobre el contenido físico de la cinemática y la mecánica cuántica”⁶⁶ y su postulación partió de la necesidad de resolver tanto los problemas que la relación continuidad / discontinuidad, como los de la relación partícula / onda que aún aquejaban la física teórica.

Cuando se desea ser claro acerca de lo que se ha de entender por las palabras ‘posición de un objeto’; por ejemplo, de un electrón (relativo a un marco de referencia dado), entonces tenemos que especificar experimentos definidos para medir esta ‘posición’ del electrón, de lo contrario esta palabra no tiene sentido.... Esto se puede conseguir mediante la iluminación de un electrón y su observación bajo un microscopio... Sin embargo, en esta medición hay una importante complicación: el efecto Compton. Cada observación de la luz dispersada proveniente del electrón presupone un efecto fotoeléctrico (en el ojo, en la placa fotográfica, en la fotocelda) y también se puede interpretar de la siguiente manera: un cuanto de luz choca contra un electrón, es reflejado o dispersado por él, y luego es desviado por la lente del microscopio para producir el efecto fotoeléctrico. En el instante en que la posición es conocida, en ese mismo instante, cuando el cuanto de luz es dispersado por el electrón, el momentum del electrón cambia de forma discontinua. Conforme menor sea la longitud de onda empleada, mayor será este cambio, y más exacta la determinación de la

⁶⁴ DE BROGLIE, Louis, *Materia y luz*, Buenos Aires – México, Espasa, 1939, p. 233-234.

⁶⁵ GONZALEZ DE ALBA, Luis, *El burro de Sancho y el gato de Schrödinger*, Ob. Cit., p. 89.

⁶⁶ HEISENBERG, Werner, “Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik”, publicado originalmente en Physik 43, disponible en:

http://iftucr.org/IFT/Heisenberg_files/Heisenberg_espan%CC%83ol.pdf

posición. Así, cuanto más precisa es la medición de la posición del electrón, mayor será la modificación discontinua de su momentum, y viceversa.⁶⁷

¿Qué está diciendo aquí Heisenberg? En principio, que no es posible desarrollar ninguna experiencia sin modificar de algún modo ese objeto mismo de experiencia: “todo estudio modifica al objeto estudiado, no sólo cuando lo deshace en sus piezas y por ende lo destruye, sino hasta cuando lo ilumina”⁶⁸. Pero también y desde un lugar menos común, que es imposible en el mundo subatómico determinar dos variables al mismo tiempo (velocidad y posición), dejando a las claras la idea de que la incertidumbre es un elemento del instrumental teórico mismo (sea este la mecánica clásica o la mecánica cuántica): “*el conocimiento incompleto de un sistema es parte esencial de toda formulación de la teoría cuántica*”⁶⁹. Por último, que esa incertidumbre no solo es metodológica o una limitación de nuestro lenguaje para construir imágenes que puedan ajustarse con precisión al fenómeno, sino que la podemos encontrar en la naturaleza misma; así se desprende del *principio de incertidumbre*:

... en ciertos experimentos fundamentales el electrón se comporta, desde el punto de vista mecánico, de manera parecida a los objetos de la experiencia común. Pero, puesto que, como se sabe, tal semejanza existe únicamente en un campo limitado de fenómenos, la aplicabilidad de la teoría corpuscular ha de limitarse del modo que corresponde. A juicio de Bohr, esa restricción puede deducirse del principio según el cual los procesos de la física atómica pueden representarse lo mismo en función de las ondas que de las partículas... La velocidad del electrón corresponde a la del haz de ondas; pero este último no puede determinarse con exactitud, a causa de la difusión que en él ocurre. Esta indeterminación ha de considerarse como característica esencial del electrón, y no como prueba de la inaplicabilidad de la representación o imagen ondulatoria...⁷⁰

Cuanto más foco hacemos sobre un tipo de variable (por ejemplo, la posición) más indeterminada resulta cualquier otra (por ejemplo, la velocidad). Con todo, “son las primeras inexactitudes las que nos permiten traducir los resultados de la observación al lenguaje matemático de la teoría cuántica”⁷¹, asumiendo esta indeterminación o incertidumbre como una “función de probabilidad”, el resultado predictivo apenas representa una “tendencia” hacia acontecimientos a la par que hace sólo “probable” el conocimiento de ellos. Cierro esta última parte citando nuevamente a Heisenberg:

⁶⁷ *Ibid.*, § 1. p. 3

⁶⁸ GONZALEZ DE ALBA, Luis, *El burro de Sancho y el gato de Schrödinger*, Ob. Cit., p. 94.

⁶⁹ HEISENBERG, Werner, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1969, p. 40. En este sentido el *Principio de Incertidumbre* y el *Principio de Complementariedad* de Bohr podrían funcionar como dos caras de una misma moneda.

⁷⁰ HEISENBERG, Werner, “El principio de Incertidumbre”, en MOULTON, F. R. Y SCHIFFERES, J. J., *Autobiografía de la ciencia*, Ob. Cit., p. 524-525.

⁷¹ HEISENBERG, Werner, *Física y filosofía*, Buenos Aires, Ed. La Isla, 1959, p. 31.

¿Pero qué ocurre *realmente* en un acontecimiento? Ya se ha dicho que el mecanismo, el resultado de una observación puede siempre ser expresado en términos de la física clásica. Pero lo que se deduce de una observación es una función de probabilidad, una expresión matemática que combina afirmaciones acerca de posibilidades o tendencias con afirmaciones sobre nuestro conocimiento de hechos. De modo que no podemos objetivar completamente el resultado de una observación; no podemos describir lo que *sucede* entre esta observación y la siguiente. Esto suena como si hubiéramos introducido un elemento de subjetivismo en la teoría, como si dijéramos: lo que sucede depende del modo en que observemos, o del hecho mismo de que hagamos la observación.⁷²

Esbozado el marco, preguntaré ahora por Heidegger. No se tratará aquí de intercalar fragmentos de algunos de sus cursos de posguerra o de *Ser y tiempo* con los que confrontar los comentarios o citas de estas primeras páginas. En todo caso indicaré que frente al diagnóstico de pensadores de la época, que como vimos identificaron de modo variado un agotamiento europeo en su proceso civilizatorio⁷³, y que abogaron por reactivar algún tipo de experiencia *vital*, sea ésta por medio del arte, la guerra, la recomposición de una tradición, o lisa y llanamente de un salto “abismal” hacia adelante. Heidegger, en estos años, intentará reconducir la visión (la “teoría”) de la filosofía al ámbito de la vida *fáctica*, este es el objetivo con el cual comienza sus cursos en la inmediata posguerra: proponiendo una ciencia que no someta a objetivaciones el fenómeno de la vida, y que, hasta la publicación de *Ser y tiempo* por lo menos, va insistiendo a partir de distintas nominaciones: “Ciencia originaria de la vida”, “Ontología fenomenológica de la vida fáctica”, “Hermeneutica de la facticidad”, “Analítica del *Dasein*”.

Nuestro problema es la idea de la filosofía entendida en términos de ciencia originaria; *para ser más exactos*: [nuestro problema se centra] *ante todo* en la búsqueda de un procedimiento metodológico que garantice un acceso seguro a los elementos esenciales de la idea de la filosofía como ciencia originaria.⁷⁴

En este sentido, la filosofía como “ciencia originaria de la vida” de (*Urwissenschaft des Lebens*) tiene en los inicios heideggerianos (1919) una cierta resonancia con la filosofía como “ciencia estricta” de Husserl en el doble esfuerzo de constituir una ciencia de ciencias por un lado (la fenomenología), y por el otro, en establecer la autonomía de la filosofía frente a cualquiera de las ciencias particulares, sea está el historicismo, la filosofía de la cosmovisión,

⁷² HEISENBERG, Werner, *Ob. Cit.*, p. 35.

⁷³ En este sentido, racionalismo, causalidad y determinación son sinónimos de civilización europea.

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005, §4 p. 27.

cualquier ciencia basada en el método de las físico-matemática, de la teología inclusive⁷⁵. Con cierto dramatismo filosófico Heidegger se expresa en estas lecciones de final de la guerra abogando por una *decisión filosófica* frente al agotamiento del objetivismo.

Nos hallamos ante la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general. Nos hallamos ante un abismo en el que, o bien nos precipitamos en la nada –es decir, en la nada de la objetividad absoluta- o bien logramos saltar a *otro mundo*, siendo más exactos, estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal.⁷⁶

¿Cómo es posible acceder de modo inmediato el fenómeno de la vida? hay dos maneras, dice: adoptando la actitud “teorético-reflexiva” o su contraria, partir de lo “a-teorético o pre-reflexivo”. Apropiarse del modo adecuado es optar por este segundo camino. Ahora, el ejemplo que da a sus alumnos en estas lecciones se vivencia en la cátedra que ellos y él comparten.

En la vivencia del ver la cátedra se *me* da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea (la cátedra, el libro, la pizarra, el cuaderno de apuntes, la estilográfica, el bedel, la asociación de estudiantes, el tranvía, el automóvil, etcétera) no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significado esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente... Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, ‘*mundea*’ [es *weltet*]’.⁷⁷

Tanto vida como vivencias (compartidas) enmarcan el horizonte de significaciones primero del cual la filosofía debe aprehender a descubrir la realización de la primera: “En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse”.⁷⁸

A este primer desmontaje (de *Destruktion fenomenológica*) conceptual hacia el fenómeno de la vida en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, en los años venideros Heidegger paulatinamente lo complementará con análisis concretos de formas históricas, esto es a lo que se entrega en los años 1920 y 1921 con los estudios sobre fenomenología de la religión y las lecciones sobre San Agustín, el neoplatonismo y la mística medieval⁷⁹. También en las lecciones *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* en 1923, enlaza la temática de la vida fáctica por vez primera con una destrucción de la ontología históri-

⁷⁵ *Ibid.*, §5, p. 29 – 32. Para un recorrido por la fenomenología heideggeriana, desde sus comienzos hasta *Ser y tiempo*, véase ESCUDERO, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Cap. V, Barcelona, Herder, 2010.

⁷⁶ *Ibid.*, §13, p. 77.

⁷⁷ *Ibid.*, § 14, p. 88.

⁷⁸ *Ibid.*, § 14, p. 86.

⁷⁹ HEIDEGGER, Martín, *Introducción a la fenomenología de la religión*, México D. F., FCE, 2006; HEIDEGGER, Martín, *Estudios sobre mística medieval*, México D. F., FCE, 2014.

ca⁸⁰. Pero será a partir de 1922 con las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* que comienza a sistematizar su análisis de la estructura ontológica de la vida humana en camino a dar con el “análisis existencial” del *Dasein* de *Ser y tiempo*.

En el contexto de las tareas que competen a la destrucción fenomenológica, lo esencial no se reduce simplemente a mostrar e ilustrar las diferentes corrientes y filiaciones, sino a poner al descubierto... las estructuras lógicas y ontológicas capitales mediante un regreso a las fuentes originarias. Esta tarea sólo se puede llevar a cabo si se dispone de una interpretación concreta de la filosofía aristotélica que esté orientada hacia el problema de la facticidad...⁸¹

En síntesis, en el camino de dar con la versión concreta de la *analítica existencial*, Heidegger amalgama la perspectiva fáctica de la vida con la recuperación del concepto de *praxis* aristotélica y salda cuentas con la fenomenología de Husserl trocándola en hermenéutica. Sin embargo no todo es repetición ni mucho menos, la originalidad de sus estudios históricos, su recuperación de Aristóteles y la filosofía antigua, los análisis críticos de la ciencia y la objetivación y cosificación de la vida en sus primeras lecciones, dieron significado a una serie de conceptos (“cuidado”, “caída”, “uno”, “resolución”, etc.) importantes todos, con los que dio a pensar críticamente su tiempo, determinando un particular “arreglo” para salir de esa crisis europea de la que traté de dar cuenta en las páginas iniciales⁸². Parte fundamental de este recorrido lo haré con más detalle en el capítulo siguiente.

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

⁸¹ HEIDEGGER, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (indicación de la situación hermenéutica)*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 55. A su lectura de la filosofía antigua, en particular de Aristóteles, también hay que sumarle el seminario de 1924 *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (GA 18) y el seminario *Platón: el sofista* (GA 19) también de 1924/5. Ambos aún no han sido editados en español.

⁸² Este es el sentido con el que Jesús Adrian Escudero le da a *Ser y tiempo*, un libro parte del “*pathos expresionista*” de época, una novela filosófica a leerse en tres actos: en el primero nos encontramos con el *Dasein* en su vida cotidiana, cómodo y sin preocupaciones aparentes; en un segundo momento este mismo *Dasein* ingresa en una crisis de manera inesperada y por ende sin capacidad de respuesta concreta; el último acto es el momento en el que el *Dasein* asume su condición y resuelve tomar los destinos de su propia vida para no volver a su estado previo. ESCUDERO, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Ob. Cit., p. 52.

CAPITULO 2: La técnica como predominancia de la *poiesis* sobre la *praxis*.

*Nos organizamos en grupos y grupitos, que cultivaban en todo el campamento alguna disciplina que debía ser útil para la educación general, la apreciación del arte, el entendimiento filosófico y el relanzamiento de la fe, así como los conocimientos prácticos. Todo ello se desarrollaba según un horario, a fondo y puntualmente a la vez. En los cursos se podía aprender griego clásico y latín, pero también esperanto. Grupos de trabajo se dedicaban al álgebra y las matemáticas superiores. El ámbito para la especulación extravagante y el pensamiento profundo iba de Aristóteles a Heidegger, pasando por Spinoza.
Günter Grass. *Pelando la cebolla**

*¿Lograremos, en los decenios próximos, a crear un suelo y un espacio para la filosofía?
¿Vendrán hombres que traigan con ellos un mandato lejano?
Martin Heidegger. Carta a K. Jaspers de 8/12/1932*

En abril de 1962, Martin Heidegger envía una carta a William Richardson en la que, además de responder de modo autobiográfico a un requerimiento hecho por este respecto de quiénes representaron en su recorrido teórico e intelectual los impulsos iniciales para su pensar, refiere a la cuestión de si su obra debería apreciarse como el resultado de una unidad problemática de conjunto o más bien habría que trazar dos etapas o momentos en las que configurar de forma bien diferenciadas las respuestas a lo que ha pretendido ser su única pregunta: la pregunta por el sentido del ser.

Quien esté preparado para ver el simple hecho de que en *Ser y tiempo* la incoación del preguntar ha sido removida fuera del recinto de la subjetividad, que toda interrogación antropológica es mantenida a distancia, antes bien, que únicamente la experiencia del *Da-sein* da, desde la constante pre-visión de la pregunta del ser, la medida, al punto caerá en la cuenta de que el 'ser' por el cual se pregunta en *Ser y tiempo* no puede quedarse en una posición (*Setzung*) del sujeto humano. Más bien el ser le va al *Da-sein* como el presencial troquelado a partir del cuño del tiempo.

Al final de la carta Heidegger concluye:

La distinción entre 'Heidegger I' y 'Heidegger II' se justifica sólo bajo la condición de que constantemente se atiende a que sólo desde lo pensado bajo I se hace posible II y que lo pensado bajo I sólo es posible si está contenido en II.

Entre tanto, todo lo que tenga carácter de fórmula es susceptible siempre de malentendido.⁸³

⁸³ RICHARDSON, William J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought (preface by Martin Heidegger)*, New York, Fordham University Press (4ta. ed), 2003. Existe versión del Prefacio en castellano disponible en www.philosophia.cl.

Reconocer una interdependencia entre ambos (Heidegger I y II) hace posible de algún modo la “fórmula” que “limita” lo pensado temporalmente, aun a riesgo de caer en el malentendido. El propio Heidegger pareciera registrar como válido este proceder al tratar de clarificar el mentado giro (*Khere*) de su pensar en la propia carta: “el estado-de-cosas pensado bajo el nombre de ‘giro’ movía mi pensamiento ya una década antes de 1947. El pensar del giro es un viraje (*Wendung*) en mi modo de pensar”. Dicho de otro modo, la controversia respecto a la posibilidad *real* de la existencia de un “Heidegger I” y un “Heidegger II” queda disuelta en la afirmación de que en él, lo que se encuentra es una y siempre la misma pregunta aunque desde dos perspectivas distintas.

Por ello, advertido sobre el riesgo de caer en este posible error de trabar dos momentos inconexos, aunque habilitado para -a modo de análisis- realizar una división en Heidegger siguiendo la lógica de la pregunta por el sentido del ser, en las páginas que siguen intentaré mostrar que pueden encontrarse en él al menos dos modos de abordaje del problema de la técnica (*tékhne*), que no son necesariamente excluyentes y que por su incesante urgencia de interrogación y originalidad son aún un soporte para diversos discursos contemporáneos:

- 1- La que va formándose desde sus primeros seminarios, como crítica de la ciencia y de la experiencia del tiempo y cobra forma definitiva en los primeros párrafos de *Ser y tiempo*. En este análisis, un pensamiento de la técnica se transluce en cómo los hombres en la “cotidianidad media” (modo impropio de “lo común” del *Dasein*) se relacionan entre sí y con el mundo. Frente a esta subjetividad *caída*, un verdadero “sí mismo” solo aparece como posible a partir de una decisión que el *Dasein* debe tomar.
- 2- La que se desprende de la crítica a la “metafísica de la subjetividad” a partir de un pensar “ontohistórico” y que tiene dos particularidades interrelacionadas: *a)* una impugnación a la metafísica moderna o de “la modernidad como la época de la imagen del mundo”, en cuya relación sujeto-objeto el segundo aparece como lo “re-presentable” desde el fundamento del primero y donde -a su vez- esta representación se da en términos de dominio. La conclusión de este proceso es una lógica contemporánea en la cual hombre “provoca” a la naturaleza para que esta entregue sus fuentes y recursos y así tenerlos a disposición; en el umbral de este análisis encontramos que la *esencia* de la técnica encausa en la propia subjetividad; *b)* una historia de las *destinaciones* de un ser que va dándose “epocalmente” y cuya culminación metafísica en Occidente desemboca

en el “nihilismo”. Aquí la superación de la metafísica en la *Ge-Stell* se da como anuncio del *Ereignis*.

En este capítulo me centraré por entero en el primer punto. El argumento que deseo defender es que en Heidegger los tres tópicos abiertos en el primer capítulo (oposición *Kultur und Zivilisation*, la crítica a la ciencia en el ámbito de la fenomenología y la *imagen* de la naturaleza en la nueva física) encuentran una respuesta concreta en la “analítica del *Dasein*” tratada en *Ser y tiempo*. A ella llega una vez desplegados sus cursos de Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1924-1928), examinando filosóficamente “formas de vida” históricas tales como las del cristianismo primitivo pero también sometiendo a un análisis radical la filosofía práctica de Aristóteles. Lo que Heidegger se propone por esos años es dar con un sentido previo (“pre-teórico” o “pre-reflexivo”) de apertura al mundo *olvidado* por la teoría del conocimiento. A la luz de este despliegue previo a *Ser y tiempo* términos como “caída”, “ciencia originaria”, “vida fáctica”, “cuidado”, etc., aparecen con una plasticidad excepcional frente a la rigidez (en tanto términos ontológicos) de su primera obra magna. Por último, para vincular en toda su dimensión la cuestión de la técnica con la cuestión de la subjetividad y la política (objetivos del presente trabajo de investigación) daré un paso más e interpretaré “políticamente” la mirada existencial de *Ser y tiempo* planteando que la misma es asumida *políticamente* en el discurso del Rectorado. El capítulo termina con una posible explicación de dicho fracaso y el abandono de su decisionismo “lo político” alcanzado a partir de sus conceptos metafísicos.

La búsqueda de una experiencia originaria de vida.

Al final del primer capítulo de la presente tesis la idea de una “ciencia originaria de la vida” (*Urwissenschaft des Lebens*) aparece en dimensión contextual, de época. Su rastro lleva a las clases del curso inmediato de primera posguerra *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, llamado también *Kriegsnotsemester* (literalmente “semestre de emergencia”). Allí el tema principal era cómo acceder de manera inmediata y genuina al ámbito de donación de la vida y de sus vivencias⁸⁴. En la parte final del seminario, en los últimos renglones del §14 se introduce por vez primera el término “mundear” (*Welten*) y en el §15 destaca por completo el término alemán *Entlebung*, que, según uno de los principales

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder Editorial, 2005, §2 p. 19 y ss.

traductores al español de la obra heideggeriana, Jesús Adrián Escudero, debería entenderse como “(proceso de) privación de vida”, “desvivimiento” o “experiencia desvivificadora”.

Para graficar el primer término (“mundeare”) Heidegger precisa:

Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, ‘mundeado’ [*es welten*], un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo ‘vale’ [*es wertet*].⁸⁵

En este “mundeare” y por medio de él aquello que llamamos “mundo” se presenta *inicialmente* de modo inmediato; y por estar tan próximo a nosotros (por ser parte *nuestro*) pasa inadvertido. La significación (*Bedeutung*) de ese mundo es una totalidad espacio-temporal difícil de discernir por ser contextual: “lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa”⁸⁶, por ello es que Heidegger dice a renglón seguido que dondequiera “y siempre que algo mundeare para mí, yo participo de alguna manera de ese mundeare”⁸⁷. El subrayado de este *yo* indica el esfuerzo que hace la conciencia en ubicarse en esta perspectiva “sujeto-objeto” para describir algo que en realidad es apropiado *originariamente* de otra manera. En el *proceso* de “preguntar” por la vivencia (“objetivarla”), ese “darse” como “algo en general” del mundo deja de *mundeare*.

Es propio del ‘algo en general’ que *yo no* resuena en su de-terminación; este resonar, este salir de mí mismo está supeditado. El objeto, el ser objeto como tal no *me* afecta. *Yo* ya no soy el *yo* que de-termina. La vivencia de la de-terminación es sólo una forma rudimentaria de la experiencia vivida; es una experiencia des-vivificadora [*Entleben*]. Lo objetivo, lo conocido está, como tal, alejado, desgajado de la auténtica vivencia.⁸⁸

Como se desprende de la cita, Heidegger describe el mecanismo mediante el cual el *ver* de la teoría termina por fin “expropiando” el proceso mismo de la vida, más cuando excluye de ella, por su “desvivir”, el acontecer fáctico e histórico del que depende, su *significatividad* “primaria”.

Esta es sin dudas parte de la explicación que lo llevó a buscar en las formas de vida religiosa ese fundamento primario de la vivencia. También este interés fenomenológico por la vida de los primeros cristianos se basa menos en el discernimiento de la fe que en un debate de la filosofía alemana de la época, dentro del contexto “vitalismo” versus “neokantismo”:

⁸⁵ *Ibid.*, §14, p. 88

⁸⁶ *Ibid.*, §14, p. 88.

⁸⁷ *Ibid.*, §15, p. 89.

⁸⁸ *Ibid.*, §15, p. 89.

La experiencia de la vida fáctica es algo por entero peculiar. En ella se posibilita el camino hacia la filosofía, y en ella se ejerce también el giro radical que lleva a la filosofía... La Experiencia de la vida es algo más que una mera experiencia que toma nota, ya que constituye la posición total activa y pasiva del hombre con respecto al mundo.⁸⁹

El recurso a estas experiencias *originarias* le van aportando a Heidegger esbozos de la estructura ontológica con la cual encarará la analítica del *Dasein* en *Ser y tiempo* (§14-24), de los seminarios de esos años se desprenderán conceptos centrales de la primera época tales como los de “experiencia *kairológica* del tiempo”, “resolución”, “caída” o “cuidado”, tratados profundamente en *Ser y tiempo* (§35-38-40-41-44).

El joven pensador –dice Jesús Adrián Escudero- encuentra en la religiosidad cristiana un primer paradigma histórico para una fenomenología de la vida: inicialmente en la mística medieval, luego en las epístolas paulinas y finalmente en la obra de Agustín. Tanto las lecciones del semestre de invierno de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*, y del semestre de verano de 1921, *Agustín y el neoplatonismo*, como las lecciones del siguiente curso académico de 1921-1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, se inspiran de diversa manera en fuentes cristianas, cuya impronta todavía deja sentirse en *Ser y tiempo*.⁹⁰

¿Cuál sería el sentido de estudiar el cristianismo primitivo? Por lo menos tres razones: Heidegger encuentra que ahí (con el estudio de las epístolas paulinas) se establece un punto claro por el que acceder al cristianismo como *experiencia histórica* frente al cristianismo como *reflexión teológica* (objeto de fuerte crítica a principio de siglo XX). A su vez, quiere demostrar que en los comienzos del cristianismo, en sus costumbres prácticas y formas de vincularse con Dios, puede encontrarse una primera reacción hacia la ciencia griega y la metafísica objetivista. Por último, esa práctica retratada en la experiencia del propio Pablo y su iglesia singulariza, como *vivencia* concreta, una auténtica expresión del “sí mismo” o de la “mismidad” (*Selbstheit*), un modo de existencia en el que un “yo” o una identidad lejos de ser objeto de observación y reflexión disciplinar, se experimenta a sí mismo en relación de familiaridad con el mundo en situación específica.⁹¹

⁸⁹ HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, México D.F., FCE, 2006, §3 p. 41-42. En este sentido, la fenomenología hermenéutica que va cobrando forma en estos años, se inscribe aquí en un combate contra las posiciones neokantianas y cuyo principal exponente en ese entonces era Paul Natorp, pero también esboza una diferencia con la fenomenología trascendental de Husserl.

⁹⁰ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010, p. 141.

⁹¹ “... la mismidad (*Selbstheit*) o el sí mismo (*das Selbst*) dependen de cómo me comporto conmigo mismo, de cómo me relaciono con el mundo de las cosas y las personas. Cuando me relajo caigo en la publicidad, cuando me adelanto resueltamente soy yo mismo. En cualquier caso, el ‘sí mismo’ no es ni sustancia ni sujeto, sino que

La intención de Heidegger en estas lecciones es alcanzar el “cómo” del cristianismo primitivo en su situación histórica⁹², concreta, la vida en su “aquí y ahora” centrada en la esperanza de la segunda venida de Cristo (*parusía*); este “cómo” configura una forma-de-vida – aproximándonos a un sintagma conceptual de suma importancia para Giorgio Agamben – posible y necesaria por fuera del dispositivo de captura (objetual) de la ciencia y la normatividad de la ley: “‘Ley’ ha de entenderse aquí sobre todo como ley ritual y de ceremonias. Comentada está la ley moral que es sólo secundaria”⁹³. O para decirlo con Pablo:

Y que por la Ley nadie se justifica ante Dios, es manifiesto, porque ‘el justo vive de la fe’. Y la Ley no se funda en la fe, sino que ‘el que cumple sus preceptos, vivirá por ellos’ (Gál. 3, 11; 13).⁹⁴

A Heidegger le interesa la pasión de Pablo, la historia de su conversión, su propia lucha y la lucha que da por el “evangelio correcto”, porque allí aparece un “cristianismo originario”, *fundado* a partir de sí mismo (es decir, no en la tradición ni en la teología). En Pablo “[l]a religiosidad cristiana vive la temporalidad como tal”⁹⁵, ella se da en la experiencia fáctica.

Además de la discusión entre fe y ley (tradición y saber) que aparece en la “Epístola a los Gálatas”, Heidegger analiza en la “Carta a los Tesalonienses” la cuestión de la *parusía* (Tes., 4, 13; 18)⁹⁶ y el tiempo *kairológico* (Tes., 5, 1; 11).⁹⁷

expresa el movimiento intencional de la existencia.”, ESCUDERO, Jesús Adrián, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Ob. Cit., p. 152.

⁹² Para Heidegger la *vida* no ha de mostrarse a través de un “qué” o contenido objetivable sino de un “como” en su proceso de realización temporal, desde una perspectiva de constitución de ciencia originaria el “cómo” no es una descripción sino una *comprensión* de situación. En *Ser y tiempo* ese “cómo” es el modo de desenvolvimiento en que ha de realizarse la *Sorge* (cuidado), pero también comprende la modalidades de caída (*Verfallen*), uno (*Man*), etc.

⁹³ HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ob. Cit., §16 p. 98.

⁹⁴ TURRADO, Lorenzo, *Biblia comentada T VI*, Madrid, la Editorial Católica, 1965, p. 530.

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ob. Cit., §19 p. 105. Más adelante dice: “El sentido de la temporalidad se determina por la relación fundamental con Dios de tal manera, sin embargo, que sólo quien vive ejecutivamente la temporalidad puede entender la eternidad”, §30, p. 142. Es decir, no hay “representación” de la temporalidad y sólo puede vivirse, es decir *experimentarse* fácticamente.

⁹⁶ “No queremos, hermanos, que ignoréis lo tocante a la suerte de los que duermen, para que no os aflijáis como los demás que carecen de esperanza. Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también a los que se durmieron en Jesús los llevará Dios con Él. Esto os decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron; pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras”. TURRADO, Lorenzo, *Biblia comentada T VI*, Ob. Cit., p. 654.

⁹⁷ “Cuanto al tiempo y momento preciso, no hay, hermanos, por qué escribir. Sabéis bien que el día del Señor llegará como ladrón en la noche. Cuando se dicen: «Paz y seguridad», entonces, de improviso, les sobrevendrá la ruina, como los dolores del parto a la preñada, y no escapan. Cuanto a vosotros, hermanos, no viváis en tinieblas, para que ese día no os sorprenda como ladrón; porque todos sois hijos de la luz e hijos del día. No somos de la noche ni de las tinieblas. Por consiguiente, no durmamos como los otros, antes bien, velemos y

En el §26 de la *Introducción a la fenomenología de la religión* hay una descripción de la “situación” que sujeta la vida de Pablo: vive determinado en la expectativa de la llegada del “día del Señor” (su presencia entendida como *llegar*), la *parusía*, “bajo una aflicción pese al gozo como apóstol”⁹⁸. “Sólo si es débil, si aguanta hasta el final las apreturas de la vida, podrá estar en una estrecha vinculación con Dios”⁹⁹. Ese modo de *existir en* la vida, de vivir *en la espera* (“sabéis bien que el día del Señor llegará como un ladrón en la noche”), según Heidegger es también lo que Pablo y los Tesalonienses tienen en común y saben (un saber que no es de conocimiento “[p]ues nuestro evangelio entre vosotros no fue sólo en palabras” Tes. 1, 5). “Lo Decisivo es cómo yo me comporto con esto en la vida auténtica”¹⁰⁰ y en este sentido, la *parusía* encarna una “experiencia de *parusía*” que Heidegger define como “coafectada” entre Pablo y los Tesalonienses, algo que puede ser-en-común; pero también en la *imprevisibilidad* de una vida bajo un modo fijado por el futuro.

No hay seguridad alguna para la vida cristiana; la continua inseguridad es también lo que caracteriza las significatividades básicas de la vida fáctica. Lo inseguro no es casual, sino necesario. Esta necesidad no es lógica ni natural. Para ver con claridad hay que reflexionar sobre la vida propia y su ejercicio. Los ‘que dicen paz y seguridad’ (5, 3) se entregan a lo que la vida les da, se ocupan de cualquier tarea de la vida. Se dejan absorber por aquello que la vida les da; están en tinieblas en lo que hace al saber sobre ellos mismos...¹⁰¹

El vivir fácticamente un tiempo *kairológico*, como el que vive la comunidad de Pablo, es vivir un tiempo que está “sujetado” al futuro por el acontecimiento de la segunda venida. Un tiempo que abre la vida a la decisión en cada instante por el modo de vivir. “El cuándo está determinado por el cómo del comportarse, que, a su vez es determinado por el ejercicio de la experiencia fáctica de la vida en cada uno de sus momentos”¹⁰². Ese tiempo del “cuándo” es la antítesis del tiempo cronológico, medible y “a la mano” con el cual el hombre se asegura tranquilidad sin sobresaltos en la cotidianidad, pero en ese asegurarse se pierde para sí. Otto Pöggeler lo conecta con aquello que podrá ser pensado en y a partir de *Ser y tiempo*:

vivamos sobriamente. Los que duermen, de noche duermen, y los que se embriagan, de noche se embriagan. Pero nosotros, hijos del día, seamos sobrios, revestidos de la coraza de la fe y de la caridad y del yelmo de la esperanza en la salvación. Que no nos destina Dios a la ira, sino a la salvación por nuestro Señor Jesucristo, que murió por nosotros para que, en vida o en muerte, vivamos unidos a Él. Así, pues, consolaos mutuamente y edificaos unos a otros, como ya lo hacéis”. TURRADO, Lorenzo, *Biblia comentada T VI*, Ob. Cit., p. 658.

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin, *Ob. Cit.*, §26 p. 123.

⁹⁹ *Ibid.*, §26 p. 125. Cuando avance con Agamben y analice en él el tiempo *mesiano*, se verá que comparte con Heidegger que este es un tiempo de los débiles, pero no así la característica misma del tiempo. Es decir, si para Heidegger es fundamentalmente un tiempo por venir, para el pensamiento posmetafísico (y poshistórico en el sentido *kojeviano*) de Agamben, éste es un tiempo ya realizado o por lo menos en contigüidad con el presente.

¹⁰⁰ *Ibid.*, §26 p. 124.

¹⁰¹ *Ibid.*, §26 pp. 129-130.

¹⁰² *Ibid. Cit.*, §27 p. 131.

Si el hombre intenta fijar mediante cálculos cronológicos o por caracterizaciones medidas según su contenido intrínseco el acaecimiento propicio, indisponible y sobre el que se asienta su vida, emplaza entonces, como si se tratara de algo asegurado, disponible, aquello que, en cuanto siempre indisponible, debe determinar-y-destinar su vida... El pensar de Heidegger estaba sostenido, y seguirá estándolo, por la sospecha de que el pensar que desplaza-y-desfigura la referencia al advenimiento indisponible y calcula el tiempo volviéndose hacia contenidos disponibles, 'objetivos', no escapará a la perdición.¹⁰³

La lectura de Aristóteles y el redescubrimiento del concepto de praxis.

En 1919 Heidegger rompe con el catolicismo, fecha ésta documentada en una carta que envía a su amigo sacerdote Engelbert Krebs¹⁰⁴. Coincidente con esta ruptura son los seminarios sobre la *Introducción a la fenomenología de la religión*, la *Lección sobre Agustín y el neoplatonismo* y la lección nunca impartida sobre *Los fundamentos religiosos de la mística medieval*. Es decir, son años en los que Heidegger trata de encontrar sepultadas experiencias fácticas que renieguen la propia teología cristiana imbuida de conceptualidad griega. Por ello el estudio de las experiencias de las primeras comunidades cristianas funcionarán en esta época como índices para una "destrucción" (*Destruktion*), tanto de la teología cristiana como de la metafísica griega de la que según él ella depende. Esto lo sostiene aún en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (1922), cuando identifica la "actual situación de la filosofía" -la de su tiempo- como "interpretación greco-cristiana de la vida" pese a los esfuerzos que hiciera durante la reforma Lutero por apropiarse de las concepciones originarias de Pablo y Agustín.

La doctrina de Dios, de la Trinidad, del estado de naturaleza, del pecado y de la gracia de la escolástica tardía operan con los medios conceptuales que Tomás de Aquino y Buenaventura han puesto a disposición de la teología. Pero esto significa que la idea del hombre y la del *Dasein* viviente, presupuesta inicialmente en todos estos ámbitos de la problemática teológica, se funda en la 'Física', en la 'Psicología', en la 'Ética' y en la 'Ontología' aristotélicas, si bien la asimilación de las doctrinas aristotélicas fundamentales varía en función de una elección determinada y de una interpretación particular.¹⁰⁵

¿Qué llevó a Heidegger a abandonar los estudios de fenomenología religiosa por completo para abocarse a Aristóteles? Una primera respuesta la encontramos en el propio curso de *Introducción a la fenomenología de la religión*, donde él mismo relativiza los avances posibles al pensar un camino que intente una realización de ese tipo: "apenas hay esperanzas

¹⁰³ PÖGGELER, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 44.

¹⁰⁴ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, capítulo IV, p. 133-159. La carta completa aparece transcrita en VOLPI, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, FCE, 2012, pp. 71-72.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [Informe Natorp]*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 52-53.

de llegar al nexo de realización de la vida cristiana”¹⁰⁶. También las lecturas de Aristóteles que le llegan a través de Franz Brentano y de Carl Braig¹⁰⁷ a temprana edad tuvieron en 1922 su tiempo y momento oportuno al descubrirse una vacante en la Universidad de Marburgo y solicitársele una monografía en la que describa sus recientes investigaciones¹⁰⁸. Fundamentalmente, la necesidad de formalizar categorías existenciales ya no sobre la plataforma de una discusión de base histórica (y “destruktiva”), sino más bien asumiendo el momento formal y “constructivo” de los diversos modos en los que se realiza la vida humana. Por ello es que en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* se pueden encontrar casi los mismos términos que en las lecciones anteriores pero con la variante de desplazamientos y sustituciones referenciales, empezando por el relevo de la religiosidad cristiana primitiva por la “*phronesis*” aristotélica como el lugar desde el que acceder al fenómeno de la *vida*. Más allá de esto, el análisis de la “facticidad” seguirá siendo el hilo conductor por el que transita Heidegger la *Destruktion* de la metafísica occidental.

Si en el curso sobre la *Introducción a la fenomenología de la religión* la cuestión de la temporalidad es decisiva y para abordarla el término central es “*parusía*”, es decir que todo el análisis de la “vida fáctica” en Heidegger aquí aparece en referencia a la experiencia de un tiempo “kairológico” no aprehensible por la “metafísica de la presencia”, en el *Informe Natorp*, por el contrario, Aristóteles es el vehículo por el cual Heidegger tramita el acceso “a las cosas mismas”, siendo ahora “*Sorge*” (cuidado) y “*Umgang*” (trato) *modalidades* con los cuales medir ese acceso.

El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el *cuidado* (*curare*). En el ‘estar-ocupado-en-algo’ está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida: el *mundo* que le corresponde en cada ocasión. La actividad del cuidado se caracteriza por el *trato* que la vida fáctica mantiene con su mundo. El hacia-donde del cuidado es el con-qué del trato.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Citado en ESCUDERO, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Ob. Cit., p. 226.

¹⁰⁷ HEIDEGGER, Martin, “Mi camino en la fenomenología”, en *Tiempo y ser*, Madrid, Editorial Tecnos, 2009, p. 95-103.

¹⁰⁸ Véase el epílogo a las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, “Breve historia de un documento”, de ESCUDERO, Jesús Adrián, pp. 105-109. Gadamer sostiene que Heidegger ya estaba preparando a pedido de Husserl unas interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles para ser publicadas en el *Jahrbuch* de este último. GADAMER, Hans-George, “La dimensión religiosa”, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder Editorial, 2002, p. 155.

¹⁰⁹ HEIDEGGER, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [Informe Natorp]*, Ob. Cit., p. 35.

A pesar de su antecedente en la *cura* agustiniana¹¹⁰, la *Sorge* expresa (para su comprensión) cierto dinamismo y movilidad prácticos y está profundamente vinculada con una interpretación radical y novedosa respecto de Aristóteles hecha por Heidegger¹¹¹, interpretación en la que intenta dar por tierra, como primera medida, con la idea de que exista un lugar de acceso privilegiado al fenómeno de la verdad, es decir la *teoría*: “[l]a comprensión que observa y determina (*episteme*) es sólo *un* modo de custodiar el ente”¹¹². Otro aspecto significativo en lo relativo al fenómeno de la verdad es que ésta puede articularse -siempre siguiendo la lectura que hace Heidegger de Aristóteles- en condiciones de “desvelamiento” o “desocultación” dados igualmente a partir de otros modos de comportamiento tales como la *poiesis* y la *praxis*.¹¹³

Sin embargo, existe otra modalidad del trato que consiste en orientarse por las cosas, en ocuparse de ellas y en ponderarlas y que se las tiene que haber con entes que pueden ser de otra manera: con entes que deben ser primeramente realizados, manipulados o producidos en el trato mismo. Esta manera de custodiar el ser es propia de la [*tékhnē*].¹¹⁴

No está de más aclarar que para Heidegger estos tres modos de comportamiento (trato)¹¹⁵ con las cosas del mundo, *descubre* a su vez al *Dasein* (la vida humana) en su modo de ser, en este sentido el análisis de las virtudes “dianoéticas” en el Libro VI de la *Ética a Nicómaco* ratifica que en el centro de su fenomenología de la vida humana, además de la potencia “teórica” se encuentran la potencia “práctica” y la “poiética”. Más aún, Heidegger vuelve a sostener desde este ángulo, con Aristóteles pero en consonancia con sus primeros seminarios, que la teoría misma es en todo caso un resultado de motivación práctica, esto aparece patente cuando pregunta por la procedencia de aquello que el propio Aristóteles califica como origen de investigación.

La vida fáctica se preocupa por transformar su trato –y esto vale especial y originariamente para el trato ejecutivo y productivo- en una actividad que por sí misma disponga de una mayor capacidad de observación que aquella que en cada caso le es dada de antema-

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin, “Agustín y el neoplatonismo”, en *Estudios sobre mística medieval*, México DF, FCE, 2014, §12 p. 58-64.

¹¹¹ A un giro *radical* me refiero tomando como apoyo el texto *Mi camino en la fenomenología*, donde Heidegger dice: “Cuando a partir de 1919 yo mismo, enseñando y aprendiendo en la cercanía de Husserl, me ejercité en la visión fenomenológica y puse a prueba a la vez una comprensión de Aristóteles diversa a la habitual...” HEIDEGGER, Martin, *Mi camino en la fenomenología*, Ob., Cit., p. 98.

¹¹² HEIDEGGER, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [Informe Natorp]*, Ob. Cit., p 60.

¹¹³ Más aún, un análisis fenomenológico da como sabido que tanto *poiesis* como *praxis* son anteriores como formas de comportamiento que la *theoria*.

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [Informe Natorp]*, Ob. Cit., p 60.

¹¹⁵ Dejo la traducción de que hace Escudero de *Umgang* como trato, pero existen una serie de sinónimos que pueden ayudar también a en la comprensión de esta idea de modo de comportamiento con las cosas de manera práctica, a saber: “manipulación”, “relación”, “manejo”.

no. Esta mayor capacidad de observación... no se manifiesta como objeto de una determinación teórica, sino con asunto de una preocupación práctica.¹¹⁶

“Cuidar”, “tener cuidado”, “habérselas con”, “ocuparse de” o “preocuparse por” ejemplifican formas de realización (modalidades) *primeras* con las que el *Dasein* cotidiano refiere una vinculación con las cosas del mundo y también con los *otros*. Incluso actividades más complejas como las de la ciencia tienen su origen en cuestiones prácticas. “El ‘aspecto’ (por ejemplo, de una enfermedad) tiene un carácter causal para la preocupación que se ejecuta en el trato... La causa tiene un significado originariamente “práctico”¹¹⁷ dice Heidegger: asistir al enfermo, haciendo que el modo de trato originario traslade esa causa a la observación.

En consecuencia, aquello que en Aristóteles operaba como forma individual de comportamiento (*práctico, poiético o teórico*), a partir de Heidegger se “ontologiza” como categoría para la vida humana, determinando las propias formas de ser del *Dasein*, esto se termina de formalizar en *Ser y tiempo*. Pero más importante es que a partir de esta nueva interpretación con base aristotélica, el concepto de *praxis* por fin desplaza al de *teoría* como actividad determinante para hombre: la vida humana no posee en perspectiva “aristotélico-heideggeriana” un comportamiento primero contemplativo y/o veritativo, sino antes bien uno práctico-moral.

Ser y tiempo. El lenguaje de la poiesis en la praxis.

Para tener una mejor comprensión de esta obra por momentos será importante recurrir aunque sea de manera selectiva a algunos conceptos, notas y explicaciones ampliatorias que aparecen en los seminarios de Friburgo y Marburgo, esto ayudará a dar con la idea de que el momento fundacional *heideggeriano* no debería estar fechado en 1927 sino que tiene antecedentes en lecturas varias anteriores, a su vez resultará interesante reconstruir un camino posible de apertura a *Ser y tiempo* desde un lenguaje menos formalizado. Y aunque no haya espacio aquí para recorrer el modo con el que la “analítica” del *Dasein* se convertirá en principio conductor de la crítica a la metafísica moderna, no obstante intentaré bosquejar el esquema de argumento que conduce hasta esta primera mirada de la técnica. A saber:

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [Informe Natorp]*, Ob. Cit., p 74.

¹¹⁷ HEIDEGGER, Ob. Cit., p. 74.

El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez *el mío*. En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser. Es el ser *mismo* lo que le va cada vez a este ente.¹¹⁸

Esto quiere decir que el *Dasein* no elige su propio ser ni tampoco se lo da a sí mismo, sino que desde el inicio se encuentra situado en él: “se las ha este mismo con su ser”. A su vez, este encuentro del ser con el *Dasein* se da por lo que Heidegger entiende como su rasgo constitutivo, la *apertura*¹¹⁹. Esta “apertura” también indica que el *Dasein* tiene ya un modo “comprensor” del ser, o dicho de otra forma, un modo que aún no es de conocimiento explícito.¹²⁰

El análisis del estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) del §12, en tanto apertura, emplaza al *Dasein* entre las cosas, lo hace “habitar” el mundo, si entendemos por habitar un rasgo no meramente espacial, no meramente óptico sino ontológico. Al respecto Heidegger dice:

...el estar-en muestra una constitución de ser del *Dasein* y es un *existencial*. Pero entonces no puede pensarse con esta expresión en el estar-ahí de una cosa corpórea (el cuerpo humano) ‘en’ un ente que está-ahí. El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el ‘en’ originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; ‘in’ [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; ‘an’ significa: estoy acostumbrado, familiarizado con...¹²¹

Es por ello que no podemos decir que el hombre está-en (el mundo) de una sola manera; muy por el contrario, su *facticidad* lo dispersa y fragmenta en distintos modos de estar-en, por ejemplo: “habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar”¹²². Todas estas maneras de estar-en caen bajo el modo de ser que Heidegger llama *Besorgen* (“ocuparse de algo”), palabra derivada de *Sorge* (“cuidado”, “inquietud”, “cura”) que indica nada más y nada menos que el modo como la vida humana se relaciona con el mundo, algo que ya fue dicho páginas arriba. Por ello si la *Sorge* define al *Dasein* mismo, *Besorge* es la *Sorge* dispersa sobre las cosas con las que se trata.

¹¹⁸ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 2009, §9 p. 63.

¹¹⁹ Esta es: al mundo, a las cosas del mundo, a los demás *Dasein*, a sí mismo y al ser en general.

¹²⁰ “El *Dasein* es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia. El *Dasein* existe” (§12 p. 74). Aquí hay una palabra esencial para la comprensión de todo esto: *Verhalten*, “comportamiento”. Que el *Dasein* se “comporte” comprensoramente indica una intencionalidad que, a diferencia de la “*nóesis*” husserliana, centra su sentido en la actitud práctica humana, una forma de comportamiento en el trato cotidiano con el mundo en el que éste manipula, dispone, produce o usa, como veremos más adelante. *Verhalten* a su vez conecta con otra palabra central para este análisis, *Sorge*, pues es desde el “cuidado” (“inquietud”, “cura”) que el *Dasein* “intenciona” (*verhält*) con los objetos.

¹²¹ *Ibid.*, §12 p. 75.

¹²² *Ibid.*, §12 p. 78.

Pero ¿qué es este “mundo” en el que la vida comparece?: “Ontológicamente el ‘mundo’ no es una determinación de *aquel* ente que por esencia *no* es el *Dasein*, sino un carácter del *Dasein* mismo”¹²³. La esencia de ese mundo (el ser del mundo), la “mundanidad”, por ende es un carácter del propio *Dasein* y también un existencial de él. Sin embargo, el estudio fenomenológico del mundo y la mundanidad no puede empezar al modo de interpretación mundo = naturaleza; ya que la naturaleza jamás podrá hacer comprensible la mundanidad.

Al finalizar el §14 nos encontramos con dos aclaraciones importantes: 1) metodológicamente, el estar-en-el-mundo y el mundo deben “convertirse en tema de la analítica en el horizonte de la cotidianidad media, como el *más inmediato* modo de ser del *Dasein*”; 2) el mundo más próximo al *Dasein* cotidiano es el “mundo circundante” (*Umwelt*), en el desarrollan su espacialidad los entes pragmáticos o “útiles” (*Zeug*). A partir de aquí es donde podemos distinguir con claridad el modo en que Heidegger aborda la *tékhne* en *Ser y tiempo*, el núcleo central del argumento se lo lleva el primer párrafo del §15, donde entrega las pistas de la perspectiva que analizo.

La exhibición fenomenológica del ser del ente inmediatamente compareciente se efectuará al hilo del modo cotidiano del estar-en-el-mundo que también llamamos *trato en el mundo con* el ente intramundano. El trato ya se ha dispersado en una multiplicidad de modos del ocuparse. Pero el modo inmediato del trato no es –como ya fue mostrado– el conocer puramente aprehensor, sino el ocuparse que manipula y utiliza, el cual tiene su propio ‘conocimiento’. La pregunta fenomenológica se dirige en primer lugar al ser del ente que comparece en dicha ocupación.¹²⁴

Como refiriera en sus análisis sobre Aristóteles, los tipos de comportamiento (“teorético”, “pragmático” y “solicito”) requieren modos de conocimiento (*episteme*, *tékhne*, *phronesis*) y estos a su vez expresan modos de desvelamiento (*theoria*, *poiesis*, *praxis*). Y si se observa bien este párrafo, Heidegger anuncia que el modo inmediato de ocuparse del *Dasein* en la cotidianidad, el primario, el que se da en la *apertura*, es el “ocuparse que manipula y utiliza”, es decir que en la cotidianidad se maneja con aquello que le sale a su encuentro (el “útil”) a partir del trato pragmático que le provee cierto conocimiento *técnico*, porque hay que recordar que existe una correlación entre modalidad de comportamiento, conocimiento y modo de descubrir. Este es a mi criterio el fundamento filosófico de Heidegger para el desarrollo de la fenomenología hermenéutica que presenta en *Ser y tiempo*.

¹²³ *Ibid.*, §14, p. 86.

¹²⁴ *Ibid.*, §15, p. 89.

Si damos un paso más en este sentido, veremos que todo el análisis del útil no es para quedarse en él, sino para describir una totalidad: la obra a la que ellos remiten resulta la *significatividad* para el hombre. Pero la obra no es sólo su “para qué”, es decir, la función final por la cual se utiliza un útil, la obra es un modo de mostración (otra vez, técnico-productivo) de aquello que usualmente se llama “naturaleza” y de la que el modo *natural* (es decir no puramente presente) del útil (como el hierro al clavo) remite al *Dasein*.

El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento ‘en velas’. Con el descubrimiento del ‘mundo circundante’ comparece la ‘naturaleza’ así descubierta. De su modo de ser a la mano se puede prescindir, ella misma puede ser descubierta y determinada solamente en su puro estar-ahí. Pero a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que ‘se agita y afana’, nos asalta, nos cautiva como paisaje. Las plantas del botánico no son las flores en la ladera, el ‘nacimiento’ geográfico de un río no es la ‘fuente soterraña’.¹²⁵

Son pocas páginas de una obra compleja y en cuyo centro de preocupación no está justamente una filosofía de la técnica, pero son lo suficientemente decisivas para encontrar las pistas de una vía que conducirá luego de la “vuelta” al pensamiento de la técnica.

Entonces, para repasar lo dicho hasta ahora, tenemos que la reflexión fenomenológica en tanto quiera despegar el fenómeno de la existencia humana del armazón “teorista” y “objetivador” de la conciencia representativa propia de la metafísica clásica, debe partir del “modo cotidiano” del estar-en-el-mundo. Esa *cotidianidad media* es la vida *familiar* del *Dasein* (la vida ordinaria podríamos agregar nosotros), una vida cotidiana que está representada en *Ser y tiempo* por un anónimo *das Man*, el “se” o el “uno” analizado fundamentalmente en §38 (“se dice...”, “también a uno le ocurren...”); vida que Heidegger denomina “impropia”, cuyo momento *esencial* caracteriza al *Dasein* como “ocupado” y “absorbido” dentro de un entramado complejo de útiles y cosas. En ese trato cotidiano con “las cosas” predomina lo que Heidegger describe como una absorción interesada en el mundo y no una visión teórica del sujeto que representa objetos: un “trato” (*Umgang*) con las cosas que no representa el conocer puramente aprehensor, sino el ocuparse que manipula y utiliza y en el que la existencia cotidiana “ya está siempre en esta manera de ser”¹²⁶. Desde otro lado, al ente que primariamente se muestra en la ocupación (la “cosa” con la que este existente trata) Heidegger lo llama “útil” (*Zeug*); este nunca se muestra aisladamente sino siempre inscripto en la totalidad de útiles siendo su modo de ser propio el estar-a-la-mano (*Zuhandensein*) y su

¹²⁵ *Ibid.*, §15, p. 92.

¹²⁶ *Ibid.*, §15, p. 89.

esencia el ser “algo para...”. Por último, esta idea *remisional* cierra circularmente en una “totalidad” de remisiones, descubriendo una modalidad de trato técnico-práctico-operativo con la naturaleza. Ahora el término “usuario” trocará con cierta intencionalidad con *Dasein*: “[la obra] en condiciones artesanales simples, ella remite, además, al portador y usuario. La obra se hace a su medida; él ‘está’ presente al surgir la obra”¹²⁷. Pero más determinante que esto es aún que en el ámbito de producción en serie, en la órbita del dominio del “Uno”, la obra se *indetermina* en el “término medio”, es decir, termina no siendo para nadie siquiera (pierde significatividad), haciendo total la alienación de este *Dasein* absorto en el mundo técnico del útil.

En los caminos, carreteras, puentes y edificios la ocupación descubre la naturaleza en determinada dirección. Un andén techado tiene en cuenta el mal tiempo; las instalaciones del alumbrado público, la oscuridad, es decir, la particular mudanza de la presencia y ausencia de la claridad del día, la ‘posición del sol’. En los relojes se tiene en cuenta una determinada constelación del sistema sideral. Cuando miramos el reloj, hacemos tácitamente uso de la ‘posición del sol’ por la que se hace la medición astronómica oficial del tiempo. En el uso de ese útil tan inmediata e inadvertidamente a la mano que es el reloj se encuentra también a la mano la naturaleza del mundo circundante. Pertenece a la esencia de la función descubridora de todo absorberse en el inmediato mundo de la obra, que, según el modo de absorción en él, el ente intramundano que queda también puesto en juego en la obra, es decir, en sus remisiones constitutivas, pueda ser descubierto en diversos grados de explicitud y con diversa profundidad de penetración circunspectiva.¹²⁸

Resulta oportuno terminar esta consideración *óptica* del modo en que el *Dasein ontológico* habita el mundo en *Ser y tiempo* con tres comentarios:

En la recuperación de Aristóteles que realiza Heidegger a partir de 1922 con el *Informe Natorp* se pueden encontrar los indicios de lo que después en *Ser y tiempo* aparece como tesis central de la analítica del *Dasein*: a éste en su modo de ser “le va su ser”; o dicho de otro modo, existe una *comprensión* del ser que es su propia determinación como *Dasein ontológico*, abierto a modos posibles de ser que no son únicamente los que provee el modelo contemplativo-teorético, podríamos decir, incluso, que son más bien todo lo contrario. Por ello el ser-ahí -dice Heidegger- no se comporta *originariamente* de forma contemplativa sino que se comprende a sí mismo desde el principio, es decir, en un constante resolver “ser sí mismo o no serlo”, de ahí la primacía *óptico-ontológica* (§4) y de ahí el “giro dramático”

¹²⁷ *Ibid.*, §15, p. 92.

¹²⁸ *Ibid.*, §15, p. 93.

que puede atribuírsele a *Ser y tiempo*: “el tema de la ontología fundamental no es más el ente eterno, sino la temporalidad finita del hombre, su praxis”.¹²⁹

Esta distinción entre “teoría” y “praxis” en favor de la última (el hombre en todo caso no podría definirse únicamente como “ser racional”) tiene que completarse, *desarrollarse* de algún modo para no caer tampoco presa de la clasificación que quiere *deconstruir*. Por eso afirma Heidegger que el sentido de este ente privilegiado (el *Dasein*) *está-en-medio-del-mundo*, lo habita en y desde su “significatividad” desde el inicio. Lejos de poder distinguirse, la relación hombre-mundo es de absorción: él está captado, interesado y se abstrae en el mundo.

Ahora bien, esta vida humana determinada por la praxis presenta a mi criterio una dificultad de comprensión a la que hay que prestarle atención: el principio ontológico de practicidad que quiere presentar Heidegger, cuyo fin debería ser la acción en sí misma y su “ámbito” o “región” la vida en sentido amplio¹³⁰, debido a la dificultad que hay para distinguir *en lo concreto* “*poiesis*” y “*praxis*”, termina convirtiéndose a la altura de *Ser y tiempo* en principio de *utilizabilidad* (cuyas consecuencias identifiqué renglones arriba). El uso de los ejemplos a los que recurrentemente Heidegger apela -algunos de ellos fueron trasladados a estas páginas- caen dentro de la órbita técnico-productivo (es decir en el ámbito de la *poiesis*) más que de las acciones que tiene el fin en sí mismas¹³¹. Y si son acciones las que describe, el saber técnico (saber “para hacer que”) aparece como imposible de deslindar. La razón de esto puede encontrarse en el “llenado” que hace Heidegger del estar-en-el-mundo, identificable de modo evidente con el contexto de *su* Alemania presente. Así, si retrocedemos, por ejemplo, hacia un seminario inmediatamente anterior a la publicación de *Ser y tiempo* y que podría contarse como antesala de la obra, *Prolegómenos para una historia del tiempo*, de 1925, encontramos con expreso detalle la *figura* del trabajador y el mundo del trabajo como el mundo concreto del ocuparse del *Dasein*.¹³²

¹²⁹ CHIAPPE, Armando A., “La filosofía de la técnica implícita en el primer Heidegger”, en *Revista de Filosofía Aurora* v. 24 n. 35, Curitiba, 2012, p. 561.

¹³⁰ Por lo menos en Aristóteles, en quién Heidegger se basa: “... la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin”. ARISTOTELES, *Ética nicomaquea L VI (1140b 3-7)*, trad y notas Julio Palli Bonet, Barcelona, Editorial Gredos, 1997, p. 155.

¹³¹ HEIDEGGER, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, §23 inc. b, p. 237-251.

¹³² Estos son apenas cinco años antes de que Ernst Jünger publique *La movilización total* (1930) y *El Trabajador* (1932) reconocidos específicamente por Heidegger como obras que fueron discutidas en sus círculos privados

Por último: esta forma de entender la *tékhne* que describe al *Dasein* cotidiano en su praxis diaria, es un modo de comportamiento con el cual éste se da con la verdad; y a la inversa, la verdad en el modo “impropio” del *Dasein* Heidegger la interpreta derivada de un saber práctico-productivo (en el que la *praxis* es en cierta medida absorbida por la *poíesis*) determinado por una *tékhne* que, una vez más, subyace al carácter ontológico de “ocuparse” del *Dasein* y que, fenomenológicamente, lo revela en su ser.¹³³

Ha sido Karl Löwith entre los lectores críticos de Heidegger quien con mayor énfasis subraya la faceta “decisionista” en la filosofía de la existencia. Este *Dasein* absorbido en su relación con el mundo, que aparece cómodo en su “impropiedad” y reposado en la “habladuría” del “uno” tiene, a pesar de esa “esencial tendencia”¹³⁴ al estado de caída (*Verfallen*), la posibilidad de “tomarse” a sí mismo antes del fin, de la muerte. Pues “sólo por medio de la anticipación y del enfrentamiento decidido del fin de una existencia aún no terminada puede la existencia humana volverse ‘total’ y totalmente *intensa*”¹³⁵. En este sentido lejos de ser un objeto fijo y constatable, la existencia es una posibilidad constante que se *juega* en su confrontación con aquello que la aniquila. “El hombre es una existencia autotranscendente que tiene un cierto juego libre y por eso es capaz de pensar y actuar en posibilidades, en proyectos, en lugar de meramente aceptar realidades dadas”.¹³⁶

La llave que abre a la asunción de ese suceso radical (representado en la muerte propia) es la angustia (*Angst*), un temple fundamental (*Befindlichkeit*) o estado de ánimo (*Stimmung*) que posibilita una ruptura y desconexión con lo cotidiano en términos de pérdida de relevancia (§29). A partir de la angustia es que “[l]a totalidad respeccional –intramundaneamente descubierta- de lo a la mano y de lo que está-ahí, carece, como tal, de toda importancia”¹³⁷;

de lectura. Véase HEIDEGGER, Martin, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista Der Spiegel*, Madrid, Editorial Tecnos, 1996, pp. 25-26.

¹³³ Para esta discusión es importante tener presente que la revelación de la verdad es un fenómeno ontológico de una *apertura* originaria del *Dasein*. Véanse al respecto los §44 y 60.

¹³⁴ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Ob. Cit., §34 B, p. 185. Es importante en relación a posibles confusiones clarificar qué entender por “caída”: esta no debe pensarse ni como la *caída* de un estado originario ni tampoco como pérdida de ser. Al respecto dice Heidegger: “La impropiedad [la caída] no mienta una especie de no-estar-ya-en-el-mundo, sino que ella constituye, por el contrario, un modo eminentemente de estar-en-el-mundo [...] El no-ser-sí-mismo representa una posibilidad positiva del ente que, estando esencialmente ocupado, se absorbe en un mundo. este *no-ser* debe concebirse como el modo de ser inmediato del *Dasein*, en el que éste se mueve ordinariamente”. HEIDEGGER, Martin, *Ob. Cit.*, §38, p. 194.

¹³⁵ LÖWITH, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 137. El subrayado es mío.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 139.

¹³⁷ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Ob. Cit., §40, p. 204.

por ello puede decirse que el estado de angustia habilita el desarrollo de un contramovimiento a la caída del *Dasein* al desconectar al hombre con la comprensión de su mundo cotidiano y dejarle ver por ello mismo su

... *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revele su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al *Dasein* ante su *ser libre para...* (*propensio in...*) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre.¹³⁸

Ahora, para que haya *contra* movimiento es vital conducir el temblor iniciado desde la angustia hasta lograr el “estado de resolución”, momento en el que la vida humana (el *Dasein*) se dispone a la escucha de la “llamada de la conciencia” (*Gewissenruf*), invitándolo a tomar las riendas de su existencia (§60), a conducirse a su poder-ser más propio a partir de ese querer-tener-conciencia. A partir de este momento el *Dasein* ya decidió: “[a]l comprender la llamada, el *Dasein* es obediente [*Isthörig*] a su más propia posibilidad de existencia. Se ha elegido a sí mismo”.¹³⁹

La elaboración de una metapolítica para el Dasein.

Con esta interpretación “existencial decisionista” como trasfondo, intentaré ahora aventurarme en un camino que trace líneas hacia la política. Muchos libros y autores han abordado el tema de distinta manera, respondiendo a preguntas generales del tipo: ¿en qué sentido el pensar heideggeriano justificó al nazismo? ¿Fue el nazismo la filosofía política de la metafísica heideggeriana?; pero también con preguntas más específicas: ¿de qué modo su posición política fue consecuencia de su pensamiento filosófico? ¿Fue Heidegger un *proto* nazi antes de desarrollar su propia filosofía?¹⁴⁰. Dado que existe una discusión muy extensa

¹³⁸ *Ibid.*, §40, p. 206.

¹³⁹ *Ibid.*, §58, p. 303.

¹⁴⁰ La reciente publicación de los primeros tres volúmenes (serían 9 en total) de los *Cuadernos negros* (*Schwarze Hefte*) fue motivo también para la reedición de la vieja controversia sobre el “caso Heidegger” y el compromiso de su filosofía con las posiciones nacionalsocialistas en general (algo que ya ni se discute), pero también con cuestiones de antisemitismo y/o justificatorias del Holocausto judío. Los hitos más importantes de esta controversia filosófica, haciendo un mínimo de historia, comenzaron –tempranamente- con artículos del Karl Löwith (“Las implicaciones políticas de la filosofía de la existencia”) y de Emmanuel Levinás (“Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”). Cobra relevancia internacional cuando Habermas escribe en 1953 un artículo de oposición a la publicación del curso *Introducción a la metafísica*, en la que a pesar de denunciar un pasado nazi de Heidegger aún en 1935, asume que su crítica no está sostenida sobre el contenido de la lección sino sólo sobre su fisonomía, alertando sobre la capacidad que tiene su estilo para moldear voluntades políticas. “¿Por qué publica Heidegger ese curso hoy en 1953 sin añadir reserva alguna?... no pone al pasado una y otra vez en cuestión como algo todavía por venir, sino que se queda en la simple repetición”. (HABERMAS, Jünger, “Martin Heidegger. Con motivo de la publicación del curso de 1935”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus ediciones, 1975, p. 64). Es decir, aún en ese contexto y más allá de la envergadura filosófica de

al respecto, ensayaré en este tramo final una aproximación general con base en los principales ejes contenidos por esta investigación, pero sin la intención de cerrar una discusión que por principios *siempre* debería permanecer abierta. Así, la dividiré en tres partes: la primera motivada en una perspectiva ética, a partir de un abordaje tan actual como es el de la cuestión de la alteridad; luego esbozaré una crítica que podría considerarse histórico política, sostenida en la afirmación –equivocada– de que *Ser y tiempo* contendría en su seno la génesis (profética) del nacionalsocialismo; por último, acompañaré una crítica teórico sistemática al calor de nuevas interpretaciones, en las que se afirma que el salto político en Heidegger hay que buscarlo en la transformación de la metafísica en una metapolítica.

En relación a lo primero, las problematizaciones respecto de la alteridad han llevado a una mirada más atenta respecto del *existenciario* “ser-para-la-muerte” heideggeriano. Distintos autores de ésta línea de pensamiento han visto en la noción de *Dasein* un intento productivo de descentramiento de la “metafísica de la subjetividad”, pero en el “elegirse a sí mismo” que habilita dicho existenciario también el retorno a una *mismidad* que en su “elección” interrumpe toda referencialidad con el otro.

Así Jean-Luc Marion en un libro en el que junto a otros debate bajo la consigna “*Quién sucede al sujeto*”, ve cómo el sentido del “en cada caso mío” del *Dasein* lleva a Heidegger por una vía que en principio “permanece inaccesible al *Dasein* en la medida en que éste no se expone a él sin reservas y sin certeza, como a una posibilidad de lo imposible”, y que luego de la resolución anticipatoria concluye remitido a una trascendencia ontico-ontológica que termina separándolo de todo del ente intramundano. De esta manera, lo que “al comienzo de la analítica del *Dasein* se formulaba como ‘en cada caso mío’ (*Jemeinigkeit*) es

quién hacía la crítica, esta estaba poblada de prejuicios no sólo a su persona, sino que también a la capacidad hechicera de su lenguaje.

La polémica vuelve a encenderse a partir del libro de Víctor Farías *Heidegger y el nazismo*, en 1986 y otra vez cuando Emmanuel Faye, en 2005, publica *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*, en el que se aportan nuevos datos a partir de publicaciones y acceso a los archivos no publicados de Heidegger. Es decir, cada vez que salen a la luz seminarios o documentos inéditos sobre los años posteriores a *Ser y tiempo* se reaviva un debate sobre el que, por su complejidad, probablemente nunca se establezca acuerdo respecto al nivel de responsabilidad en el compromiso nacionalsocialista. Así, agrupándose a uno y otro lado de él (casi siempre con reservas) encontramos investigadores enrolados en diversas lenguas y tradiciones que pueden ser vistos como acérrimos críticos sin excepción (Jürgen Habermas, Theodor Adorno, Luc Ferry, Víctor Farías, Emmanuel Faye, Henri Meschonnic); y otros que, aunque críticos en muchos aspectos, reconocen sus contribuciones al pensamiento y la crítica filosófica (Walter Biemel, Otto Pöggeler). Por último, en Francia como en ningún otro país desde posguerra Heidegger suscitó además del rechazo ciego (algunos mencioné arriba) una línea de lectura y traducción a nuevas perspectivas teóricas en un conjunto de autores que van desde los más apegados a la letra (Jean Beaufret, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y François Fédier) a los críticos posestructuralistas (Michel Foucault, Jacques Derrida, Paul Ricoeur, Jan-Luc Nancy y Phillippe Lacoue Labarthe).

designado al final como ‘mismidad’ (*Selbstheit*)”¹⁴¹. Esta es, según Marion, la caída en “apor-
ía” en el intento de construir un *Dasein* autárquico y la razón de ello es la afirmación en el
§57 de *Ser y tiempo* que alega que el *Dasein* es el “vocador a la vez que invocado”. En apa-
riencia esto será lo que trata Heidegger de corregir tanto en el Epílogo a *Qué es metafísica*
como en la *Carta sobre el humanismo*¹⁴²: dejar de que sea el *Dasein* quién decida y resuelva
para ser el que responda a una llamada “que lo reivindica para el ser”.

Sin embargo a este “segundo paso de Heidegger fuera de la subjeti(vi)dad” le faltaría
aun así abandonarse a la solicitud de una instancia diferente de él si queremos hablar de
ruptura con el sujeto: la figura que propone es la del “interpelado”, a cuyo requerimiento
sólo puede responder con un “heme aquí”, huérfano de todo “Yo trascendental”, “desposeí-
do por lo tanto de toda función de nominativo. El *me* del interpelado señala la ausencia de
todo.”¹⁴³. Un *interpelado*, en definitiva, derivado de la experiencia que aporta la sorpresa de
su interpelación y *desubstancializa* al sujeto al restarle autarquía al sí mismo.

También Emmanuel Levinas ve en el *Dasein* heideggeriano un avance frente a la subjeti-
vidad trascendental, pues es “a partir de su *estar-ahí* y de su *estar-en-el-mundo*, modalidad
de lo verdadero o del acontecimiento de ser.”¹⁴⁴. Con todo, la crítica de Levinas está referida
a ese “retorno” a lo auténtico que experimenta por una vía que no es la del *con* (*miteinan-
der*: convivir, estar-el-uno-con-el-otro) ni la del *para* (*Fürsorge*: preocupación -por los otros-),
sino mediante la “conmoción interior a la existencia cotidiana del *Se*, mediante una determi-
nación libre y resuelta... que anticipa la muerte en el desnudo de la angustia”¹⁴⁵. El argumen-
to de Heidegger es conocido: es por esta preeminencia que el *Dasein* disuelve toda relación
con los demás al momento de la autenticidad. “Nos encontramos con la ontología a través
del estar-ahí preocupado de ser y con el estar-en-el-mundo que conserva su prioridad o su
privilegio de *Eigentlichkeit* [autenticidad] en relación con la solicitud hacia el otro”¹⁴⁶.

Para Levinas lo humano en toda su dimensión (en términos de una axiología que recla-
ma primacía ontológica) debería desbordar la mera *Fürsorge*. Más aún, el morir por otro

¹⁴¹ MARION, Jean-Luc, “El interpelado”, en *Taula, Quaderns de Pensament*, Palma, Universitat de les Illes Bale-
ars, 1990, p. 90.

¹⁴² Dice Marion: “puesto que la resolución anticipatoria, en cuanto autoinvocación, fracasa desembocando en
una neutralidad ontológica, es necesario someterla a una llamada que ella no efectúe, ni controle, ni decida...
Al contrario de *Sein un Zeit*, donde la llamada viene a ser ‘siempre una llamada de sí mismo... aquí la llamada
del ser reivindica al *Dasein*, por así decirlo, de antemano y del exterior.”, *ibid.*, p. 93

¹⁴³ *Ibid.*, p. 94.

¹⁴⁴ E. Levinas, “Morir por”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, p. 234.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 237.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 238

“como sentido de amor en su responsabilidad respecto del prójimo” debería preceder a la preocupación del existir como tal. Sólo en una relación sacrificial del morir “*por ...*”, representación de la prioridad del otro sobre mí, sería posible encontrar el camino hacia un yo que no sea identidad substancial sino respuesta a la desnudez de su rostro.

Finalmente, con Derrida nos instalamos en lo que entiende como “aporía” de la “decisión”, al dar cuenta del privilegio que otorga Heidegger a su noción “fundante” de la analítica existencial de la muerte (Derrida la llama el *lado de aquí de la línea*), una *decisión* no estrictamente metodológica pues decide el método mismo. El filósofo francés marca cómo esta “decisión” absoluta e incondicional respecto del lugar de la analítica existencial (¿acaso quién podría encontrar otro lugar? ¿Dónde? ¿Habría pruebas? ¿Desde qué lugar *la muerte*?), definitivamente se convierte en una no-decisión, pues ella “remite a una prevalencia que se enraíza en aquello que no se decide, la muerte”. ¿No se deberá concluir que la esencia de la decisión finalmente descansa sobre un *indecidible* que hace que la decisión pueda ser?).¹⁴⁷

Ya haciendo un examen del existenciario ser-para-la-muerte, Derrida deconstruye la noción misma de “posibilidad” al traducir *-fecundamente* según sus palabras- el inicio del sexto párrafo del §50 de *Ser y tiempo*: “La muerte es una posibilidad de ser que el *Dasein* mismo tiene que asumir (*zu übermehmen*). Con la muerte, el *Dasein* se espera él mismo [y tiende, *s’at-tend*] en su poder más propio”¹⁴⁸. Ese esperarse *uno mismo a sí mismo*, si dejamos de lado el carácter reflexivo del verbo asumiendo una cierta inestabilidad gramatical, Derrida lo entiende en su posible traducción/interpretación como esperar en el límite de esa verdad “lo cualquier/radicalmente otro de uno mismo, precediéndose uno mismo como si tuviera una cita con un consigo mismo que uno es y que no se conoce”¹⁴⁹. Al fin de cuentas es la muerte del otro, muerte del otro en “mi” la *única* muerte de la que puedo dar cuenta. Lo *propio* del *Dasein*, dirá, está “contaminado, parasitado, dividido por lo más impropio”.¹⁵⁰

El segundo aspecto hace hincapié en lecturas parciales de la obra de Heidegger y su falta de contexto, pues de ellas derivan malas interpretaciones de algo que debería enfocarse de otra manera. Por ello, resulta imprescindible dejar de leer por separado los párrafos o

¹⁴⁷ DERRIDA, Jacques, *Aporías. Morir –esperarse (en) los ‘límites de la verdad’*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998, p. 96.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 107. En Heidegger el párrafo dice: “La muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el *Dasein* mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí.” HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, trad. cit., p. 267.

¹⁴⁹ DERRIDA, Jacques, *Ob. Cit.*, p. 109.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 124.

alguna parte de la obra en desmedro de otra y su *exterior*, abandonar una lectura “internista” para abrirla otra vez al contexto de producción escritural pero también social y política excepcional que vivía Alemania. George Steiner, por ejemplo, compensa el peso de *Ser y tiempo* con una serie de obras que durante el período 1918-1927 produjo un imaginario “sin parangón con ningún otro de los producidos en la historia del pensamiento y la sensibilidad occidentales”¹⁵¹, ellas son: *El principio esperanza* (1918), de Ernst Bloch; *La decadencia de Occidente* (1918), de Oswald Spengler; *Comentario a las epístolas paulinas* (1919) de Karl Barth; *La estrella de la redención* (1921) de Franz Rozenzweig; *Ser y tiempo* (1927), de Martin Heidegger y *Mi Lucha* (1925-27), de Adolf Hitler.

Es sólo en este contexto lingüístico y emotivo que se vuelve inteligible el método de Heidegger. *Sein und Zeit* es un producto inmensamente original. Pero mantiene distintas afinidades con la constelación estrechamente contemporánea de lo apocalíptico...

[su lenguaje] debe ser visto como un fenómeno característico surgido de las circunstancias de Alemania entre el cataclismo de 1918 y el ascenso al poder del Nacional Socialismo.¹⁵²

También Jesús Adrián Escudero inscribe *Ser y tiempo* en un clima que llama de “desasosiego intelectual, inhospitalidad existencial y desazón espiritual de una época dominada por el ocaso de los héroes”¹⁵³. Por ello para él la obra puede leerse en clave de novela filosófica o “de formación” (*Bildungsroman*), al estilo de *La montaña mágica*, de Thomas Mann o *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust, ya que en definitiva reflexiona

... sobre el significado del ser humano en una era dominada por la ciencia y pone de relieve el sometimiento del individuo a las fuerzas más poderosas que lo anulan, empujándolo y manipulan hasta el punto de perder de vista el sentido de su propia existencia. En *Ser y tiempo*, nos encontramos con el *Dasein* como protagonista de una trama que se estructura en tres actos: en un primer momento, hallamos a un *Dasein* cómodamente instalado en las certezas de la vida cotidiana, que sabe desenvolverse de forma práctica y eficaz con las normas de comportamiento colectivamente reconocidas, que comparte un horizonte de valores y expectativas con la gente que lo rodea, que se siente protegido por la sociedad a la que pertenece. En un segundo momento, este mundo familiar en el que el *Dasein* se siente como en casa entra en crisis de manera inesperada y repentina, provocando la desorientación y la perplejidad de un *Dasein* que se encuentra por primera vez en su vida colocado delante del mundo sin capacidad de respuesta, sin asideros donde agarrarse, flotando en un océano ignoto y sin rumbo, suspendido en la nada más absoluta y preso de la angustia. Y en un tercer momento, ese *Dasein* toma conciencia de su situación errática, asume su condición de arrojado y decide retomar las riendas de su existencia proyectando un modelo de vida propio que lucha contra la fatal inercia a volver a caer en las anónimas redes de la cotidianidad.

¹⁵¹ STEINER, George, “Otra vez Heidegger”, en Revista NOMBRES III, 1993, p. 15. Disponible online en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/issue/view/92/showToc>

¹⁵² *Ibid.*, p. 19.

¹⁵³ ESCUDERO, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Ob. Cit., p. 51.

Así pues, no es de extrañar que ante este desolador panorama de la sociedad alemana emerjan espontáneamente preguntas relacionadas de una u otra manera con el sentido de la existencia humana: ¿qué hacer ante una civilización que navega a la deriva? ¿Cómo escapar a una racionalidad técnica que calcula todas las variables de la existencia humana, elimina toda huella de individualidad y somete la voluntad personal al orden causal de las ciencias?¹⁵⁴

Sin duda el §74 provee la estructura formal que responde esta pregunta: la asunción del destino (*Schicksal*) a partir de esa llamada de la conciencia con la que se enfrenta el *Dasein* que lo impulsa a elegir entre una vida *propia* o la impropiedad del mundo corriente/cotidiano, de la naturalización técnica y objetivante del estado de interpretado, que no se agota ni en lo puramente individual ni provee la información de las coordenadas que den significado a la resolución: “el análisis existencial no puede dilucidar a qué cosa se resuelve *fácticamente* el *Dasein* en cada caso”¹⁵⁵, la indeterminación del *Dasein* es su fuente de libertad, éste solo debe saber de dónde extraer esas posibilidades con las que proyectarse fácticamente. “Pero las posibilidades de la existencia abiertas fácticamente no pueden ser tomadas de la muerte”¹⁵⁶, para Heidegger la fuente de posibilidades hay que buscarla en lo da en llamar el “legado” o “herencia”: “[e]l retorno resuelto a la condición de arrojado encierra en sí una *entrega* de posibilidades recibidas por tradición, aunque no necesariamente *en cuanto* tales”¹⁵⁷; y esa herencia se comparte con las otras personas de la comunidad. Entonces, el destino aparece ahora como un

... acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el *Dasein*, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido.¹⁵⁸

Pero si el *Dasein* “destinal”, en tanto estar-en-el-mundo co-está con otros, en esta circunstancia su destino individual quedará determinado por el destino común: “[c]on este vocablo [*Geschick*] designamos el acontecer de la comunidad del pueblo”¹⁵⁹, pero este no es el resultado de la suma de los destinos individuales, sino que, en tanto representante del

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 52.

¹⁵⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Ob. Cit., §74, p. 396.

¹⁵⁶ *Ibid.*, §74, p. 396. Y continúa: “Por estar arrojado, el *Dasein* está entregado a sí mismo y a su poder-ser, *pero en cuanto estar-en-el-mundo*. Por estar arrojado, está consignado a un ‘mundo’ y existe fácticamente con otros. Inmediata y regularmente, el sí-mismo está perdido en el uno. Se comprende a partir de las posibilidades de existencia ‘que circulan’ en el estado interpretativo público ‘mediano’ vigente en cada caso”.

¹⁵⁷ *Ibid.*, §74, p. 397.

¹⁵⁸ *Ibid.*, §74, p. 397.

¹⁵⁹ *Ibid.*, §74, p. 398.

sentir de una *generación* o comunidad de pertenencia se constituye como acontecer “pleno” y “propio” del *Dasein*.

En qué medida el §74 representa el *pensamiento político* de Heidegger es difícil de determinar con entera precisión. *A priori* se podría objetar que cualquier pensamiento político debería tener mayor referencia y especificidad, contener un programa de acción y una serie de “ideas fuerza” que puedan plasmarse en lo concreto y esto es algo que esta obra y todos sus seminarios y publicaciones anteriores lejos están de poder certificar. No obstante asumiendo la idea de que *Ser y tiempo* además de ser un texto de claro tinte metafísico es también un “llamamiento al individuo a fin de que reflexione sobre sí mismo y hasta que se sitúe sobre sí mismo, en una época de decadencia”¹⁶⁰, no puede pasarse por alto que cinco años después, el discurso de asunción como rector de la Universidad de Friburgo del 27 de mayo de 1933, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, representa por su contenido manifiesto la motivación que lo llevara a participar en la política educativa del régimen nazi y en este caso sí puede observarse una reflexión que está a mitad de camino entre el pensamiento y el programa¹⁶¹. Sin ir más lejos esto es lo que afirma Karl Löwith al decir que lo que hace Heidegger es acomodar

las categorías de la ontología existencial al ‘momento histórico’ (*Ser y tiempo* §74) de tal manera que da la impresión de que sus ideas filosóficas pueden y deben coincidir *a priori* con la situación política... de modo que, al final de la disertación, uno no sabe si ponerse a leer *Los presocráticos* de Diels o desfilar con las S.A.¹⁶²

Pero unas páginas adelante completa de modo extraño esta idea:

Ninguno de nosotros hubiera pensado en 1927, cuando apareció *Ser y tiempo* de Heidegger, que la muerte ‘propia’, aquella que aísla radicalmente, y para cuya ilustración Heidegger había acudido a *La muerte de Ivan Illich* de Tolstoi, habría de falsearse totalmente seis años más tarde y serviría para ensalzar la gloria de un ‘héroe’ nacionalsocialista.¹⁶³

Ahora bien, ¿no está diciendo el propio Löwith que al “falsearse” la representación de la “muerte propia” lo que opera es una *falta* de orden político más que el desarrollo de una consecuencia natural en la filosofía heideggeriana que va de *Ser y tiempo* y al discurso del

¹⁶⁰ PÖGGELER, Otto, *Filosofía y política en Martin Heidegger*, Ob. Cit., p. 16.

¹⁶¹ Lo esencial del *Discurso* es que la *autoafirmación* de la Universidad alemana alcanzará su objetivo, estamos hablando de 1933, si desarrolla la voluntad (es decir, si se *abre* a sí misma con guía en la tradición) y logra inscribirse de modo acorde sobre sus dos pilares, en tanto universidad sobre la ciencia, en tanto alemana sobre su misión histórica como pueblo: “Ciencia y destino alemán tiene *sobre todo* que llegar, queriendo su esencia, al poder”. HEIDEGGER, Martin, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista Der Spiegel*, Madrid, Editorial Tecnos, 1996, p. 9.

¹⁶² LÖWITH, Karl, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, La balsa de medusa, 1992, p. 54.

¹⁶³ LÖWITH, Karl, *Ob. Cit.*, p. 58.

Rectorado? Me inclino a pensar que sí. Heidegger desarrolla en el núcleo del discurso su crítica a una ciencia y una metafísica en todo decadente según su particular visión, estableciendo en el régimen nacional socialista la posibilidad de una fuerza histórica que emancipe la existencia humana de la visión técnica (burguesa y liberal) del mundo, por ello, de lo que no deberían caber dudas es de su compromiso inicial con el nazismo sin perder de vista de que su filosofía es anterior a dicho fenómeno político, de ahí su frustración al no lograr que lo que creía “lo nuevo” suplantase “lo viejo” y decadente, frustración que culmina en renuncia un año después de asumir al no poder a partir del *Rectorado* “conducir las fuerzas más capaces... al proceso de reflexión y renovación”.¹⁶⁴

Respecto de la tercera cuestión y cerrando ya el capítulo, me interesa rescatar la perspectiva de Angel Xolocotzi Yañez, que sostiene que para buscar el compromiso con el nacionalsocialismo de Heidegger, más que lo dicho en *Ser y tiempo* hay que sumergirse en una mutación de la ontología fundamental pos 1927 hacia una “metafísica del *Dasein*” y junto con ello en la transformación de esta en una “metapolítica”. La reciente publicación de los cuadernos negros, en este sentido, proveería de una serie de indicios de que acompañarían esta hipótesis.

Siguiendo el planteo de Xolocotzi, con la confrontación que se inicia con Kant previo a los años '30, Heidegger busca la elaboración de una metafísica del *Dasein* con el objetivo de “responder a los problemas fundamentales que se hallan a la base de su despliegue *onto-teológico*”¹⁶⁵, algo imposible de deducir desde las ideas de “horizonte” o “trascendencia” provistas por la “analítica existencial” (*Ser y tiempo*). Lo que intentaba hacer Heidegger – ahora- era dar un paso hacia atrás en la búsqueda de un fundamento de la esencia (del *Dasein*):

... la metontología –cita Xolocotzi el seminario de 1928, *Principios metafísicos de la lógica*- sólo es posible sobre el fundamento y en la perspectiva de la problemática ontológica radical y únicamente con ella; precisamente la radicalización de la ontología fundamental provoca la mencionada conversión de la ontología.¹⁶⁶

¹⁶⁴ HEIDEGGER, Martin, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Ob. Cit., p. 25.

¹⁶⁵ XOLOCOTZI YAÑEZ, Angel, “De la metafísica del *Dasein* a la metapolítica del pueblo histórico. Aspectos del giro político de Heidegger”, disponible en: http://oquenosfzpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_36_2_angel_xolocotzi_yanez.pdf. En cuanto a la confrontación con Kant, puede verse sobre todo la última parte del Seminario de 1929 *Kant y el problema de la metafísica*.

¹⁶⁶ *Ibid.*

Si hubiera una novedad respecto del seminario citado con *Ser y tiempo* de un año antes, esta se debería al reconocimiento de parte de Heidegger de que el horizonte de trascendencia, como fundamento unificador, no sólo estaría dado por la “apertura” *del Dasein* (algo poco trabajado en 1927, como se dijo) sino por plantear fundamentalmente la posibilidad de una correspondencia con el estar descubierto del ente en general, pues únicamente a partir de ahí es que se podría abordar el verdadero problema del fundamento. Este paso hacia una “metafísica del *Dasein*” o una “*metontología*” (en su traspasamiento al “ente total” la ontología fundamental) abrirá las puertas a una relación más estrecha con el nacionalsocialismo, motivada por las problemáticas de la acción, del origen (Grecia) y del otro inicio del pensar, y cuyo discurso de toma de posesión de funciones en el Rectorado resulta la pieza de pensamiento (y compromiso de acción) más conocida, pero que ahora revelan de manera entusiasta e intimista también los “cuadernos negros”: “Estamos remodelando las vías del tránsito, pero este es nuestro destino. Y si lo asumimos, entonces ese destino se despliega como algo que nos estimula” decía en 1932.¹⁶⁷

En 1934 Heidegger renuncia al Rectorado y comienza una revisión crítica y silenciosa – que se mezcla con el discurso de la *kehre*- sobre el movimiento político al que de manera entusiasta había adherido un año antes.

El otro comienzo consiste, primero y únicamente, en despertar la voluntad de *preguntar* y en la resolución a caer víctima en este trecho del preguntar. ¡Cuándo entenderán por fin los alemanes que esta lucha tan sumamente ardua todavía no ha pasado sino que aún les sigue resultando *inminente*, y que para esa lucha aún no se han forjado ni siquiera las armas más toscas!¹⁶⁸

Heidegger abrazó a la política de la mano de la experiencia *nacionalsocialista* esperando con esta un cambio radical para con una vida humana absorbida en la voluntad de dominio de una técnica que Jünger había puntualizado en esa época en su libro *El trabajador*. El fracaso en tal empresa está fechado en los inicios *de la vuelta*.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, Martin, “Reflexiones III §43”, en *Cuadernos Negros 1931- 1938*, Madrid, Editorial Trotta, 2015, p. 101. Hay que decir igualmente –no para matizar sus afirmaciones sino para resaltar tal vez un pobre pensamiento político- que también aparecen reflexiones contradictorias con las más entusiastas respecto al fenómeno político nacionalsocialista; por ejemplo en el §10 escribe: “La gran experiencia y el gran motivo de dicha es que el *Führer* ha despertado una nueva realidad que da a nuestro pensamiento el cauce y la fuerza de choque correctos...”, pero luego en §25: “El *nacionalsocialismo* solo será un auténtico poder en gestación si, tras todo lo que hace y dice, todavía tiene algo que silenciar, obrando desde un fuerte trasfondo solapado que habrá de repercutir en el futuro. Pero si lo presente fuera ya lo que se ha alcanzado y lo que se quiere, entonces ya solo restaría el horror ante la decadencia”. Es decir, las reflexiones de los años ‘32 y ‘33 son un permanente ir y venir a la política concreta y real con valoraciones que parecen salidas e incrustadas por una visión proveniente fuera de ella.

¹⁶⁸ *Ibid.*, “Reflexiones V §8”, p. 247.

CAPITULO 3: La técnica es la *esencia* de un modo de mostración del ser.

Uno se veía a sí mismo, según su humor más o menos melancólico, en una encrucijada o ante el abismo. Al parecer, la humanidad en general se encontraba en una posición igualmente amenazada. Para el estado de ánimo apocalíptico predominante, el poeta Benn y el filósofo Heidegger ofrecían citas apropiadas. El resto lo proporcionaba la muerte atómica, ensayada a fondo y que se podía esperar dentro de poco.
Günter Grass. *Pelando la cebolla*

Entre las figuras epocales del ser y de la transmutación del ser en acaecimiento propio [Ereignis] está el "em-plazamiento" [Ge-Stell]. Éste es casi como una estación intermedia, ofrece un doble rostro, es –cabría decir– una cabeza de Jano. Pues puede ser todavía entendido como una continuación de la voluntad de querer y, por ende, como una acuñación extrema del ser. Más a la par es una forma anticipada del acaecimiento apropiador mismo.
Martin Heidegger. *Tiempo y ser*

Al final del capítulo 2 se asiste al punto más alto de fusión entre crítica de la ciencia, destrucción de la subjetividad moderna y experiencia política. Son años que van de 1927 a 1933: entre *Ser y tiempo* y la experiencia del Rectorado. En estos años también entra en crisis el *primer* Heidegger abriendo un giro en su pensamiento que, visto separadamente, tiene tanta relevancia como aparente desconexión con lo anterior. Este capítulo centra su lectura en este *segundo* Heidegger, y con él en la etapa de reflexión sobre la esencia de la técnica.

Existe un acuerdo generalizado en que las lecturas presocráticas, de Nietzsche y de los poetas alemanes (fundamentalmente Hölderlin) son el principal centro de atención del *segundo* Heidegger. Lo que no está certificado o aún hay debate es respecto de en qué medida Heidegger II es consecuencia de su salida del Rectorado. Así, por ejemplo, Karl Löwith en *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, fecha el acercamiento de Heidegger a los poetas alemanes y a Nietzsche en concordancia con el desmoronamiento de su experiencia nacionalsocialista:

Tres años más tarde, en su conferencia sobre Hölderlin (1936), Heidegger parece mucho más resignado. Con Hölderlin, evoca la 'época de los dioses que huyeron y del dios venidero', pero como la actualidad se encuentra en medio de esta doble nada, que marca la no existencia de los dioses evanescidos y la espera del dios verdadero, habitamos un tiempo hambriento y precario. Ya no se habla de la 'grandeza' del levantamiento de 1933.¹⁶⁹

Sin entrar en una discusión de fechas, cabe la posibilidad de mostrar que el definitivo alejamiento del compromiso público político se dio antes de lo que menciona Löwith, por lo

¹⁶⁹ LÖWITH, Karl, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, La balsa de Medusa, 1993, p. 64.

menos así pareciera indicar la carta que Martin Heidegger enviara a Jaspers el 1 de Junio de 1935: “Le agradezco de corazón su saludo, que me ha hecho *muy* feliz; pues la soledad es prácticamente completa”¹⁷⁰. Esa soledad de la que habla habría que verla no solamente como resultado de su desvinculación política, sino también como el producto de cierto ensimismamiento con el cual su pensamiento buscaba darle forma y expresión al “viraje” o “vuelta” (*Kehre*) del que referirá recién en 1946, en la *Carta sobre el humanismo*. El que la *vuelta* haya sido planteada públicamente tantos años después hace que la confusión respecto de la delimitación de fechas aliente la idea de que ésta se produjo después del fracaso en el Rectorado, simplificándola o reduciéndola a una simple reacción; y esto también explica en parte por qué en el paso del Heidegger I al II nunca se le presta la debida atención a tres lecturas de época a las que solo me referiré de modo indiciario: la primera es la conferencia *De la esencia de la verdad* pronunciada en 1930 pero no editada sino hasta 1943, a la que también de un modo sugestivo Heidegger hace mención en la *Carta sobre el humanismo*¹⁷¹. En ella es donde por primera vez el tema del “olvido del ser” no es visto como un problema de aproximación metodológica de la filosofía, sino como cuestión estructural del modo mismo en el que dicho *ser* acontece. Apenas es posible imaginar el efecto que hubiera tenido sobre la “filosofía de la existencia” y los diversos *existencialismos* en boga en toda Europa en aquellos años si hubieran podido leer a tiempo de su propio maestro que

[e]l ocultamiento del ente en su totalidad nunca se implanta posteriormente como consecuencia del conocimiento del ente, que es siempre fragmentario. El ocultamiento del ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es más antigua que cualquier revelación de este o aquel ente. Es más antigua aún que el mismo dejar-ser que desvelando mantiene ya lo oculto y se relaciona con la ocultación.¹⁷²

Si hay “verdad” esta no ha de darse como simple *decisión* del sujeto (*Dasein*), sino a través del despliegue de un acontecer en el que *verdad* y *no-verdad* viene dándose desde el inicio en el pensamiento. “El hombre no posee ninguna verdad absoluta, pero está absolu-

¹⁷⁰ HEIDEGGER, Martin/JASPERS, Karl, *Correspondencia*, Madrid, Editorial Síntesis, 1990, p. 128.

¹⁷¹ HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 34. En la *Carta* dice: “[la conferencia]... permite obtener una cierta visión del pensar del giro que se produce de *Ser y tiempo* a ‘Tiempo y ser’. Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser”.

¹⁷² HEIDEGGER, Martin, “De la esencia de la verdad”, en *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1974, p. 122.

tamente en una relación de verdad”¹⁷³, por ello el modo en la cual ésta ha de darse Heidegger lo llama *alétheia* (desocultamiento o desvelamiento).

Otra vez Aristóteles: sobre la phýsis y la noción de verdad como “desocultamiento”.

La década de 1930 también comienza con una *nueva* reapropiación de Aristóteles, ya no sobre la noción de *praxis*, sino por un camino que de a poco va ajustándose a estudios sobre la *phýsis*. El inicio de esta progresión se ve, por ejemplo, en el curso del semestre de invierno de 1929-1930 *Principios fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, donde Heidegger cree necesario historizar la palabra “metafísica” con el fin de ubicar la *phýsis* al inicio de este pensar acerca de lo ente en su totalidad. Para ello señala, por un lado, la tradición que usualmente la asocia con *natura*, es decir con “crecer”, “nacer” o “surgir”, pero también con la que la vincula a lo estrictamente biológico en sentido moderno. Es con Heráclito, para quién “[e]l imperar de las cosas tiene en sí mismo la tendencia a ocultarse”¹⁷⁴, donde hay que buscar un concepto *originario* de *phýsis*:

phýsis nombra todo este imperar por el que el hombre mismo es gobernado y sobre el que no tiene poder, pero que justamente lo gobierna y lo dirige, e él, al hombre que siempre se ha pronunciado ya sobre él... no se dice en un sentido moderno y tardío de naturaleza, por ejemplo como contraconcepto de historia, sino más originario que ambos conceptos, en un significado original que, siendo previo a la naturaleza y a la historia, los abarca a ambos e incluye también en cierto modo al ente divino.¹⁷⁵

Phýsis y *lógos* tienen en común –en este primer momento– en que el descubrir o “retirar del ocultamiento” es un acontecer que acontece a partir del *légein* o decir del *lógos*.

En la concepción elemental y original de esta circunstancia, lo pronunciado está ya necesariamente dentro de la *phýsis*: de otro modo no podría pronunciarse a partir de ella. Este *lógos* pertenece a la *phýsis*, al imperar de lo ente en su conjunto.¹⁷⁶

En este sentido, los primeros que pensaron estos temas de la *phýsis*, los *physiologos*, no deberían ser entendidos como meros biólogos sino como aquellos que trajeron a la verdad (*alétheia*), “desocultaron”, el imperar del ente en su conjunto. La α -privativa de *alétheia* indica ya que a la palabra a la que precede le falta algo: esa verdad que expresa el “desocultamiento” es verdad arrancada al ocultamiento.

¹⁷³ SAFRANSKI, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquet Editores, 1997, p. 260.

¹⁷⁴ HEIDEGGER, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, §8, p. 53.

¹⁷⁵ *Ibid.*, §8, p. 52.

¹⁷⁶ *Ibid.*, §8, p. 52.

Los griegos entienden la verdad como un robo que tiene que arrancarse al ocultamiento en una confrontación en la que, precisamente, la *phýsis*, trata de ocultarse. La verdad es la más íntima confrontación del ser humano con el conjunto de lo ente mismo. Esto no tiene nada que ver con esa ocupación de demostrar proposiciones que se lleva a cabo en el escritorio.¹⁷⁷

En Aristóteles –dice Heidegger- aquello que es la esencia del ente, la *ousía*, aún significa *phýsis*. El auténtico filosofar (la *filosofía primera*) es aún el que pregunta por el ente en su totalidad y por el ser de ese ente, la *ousía*. “Con Aristóteles –concluye- la filosofía antigua alcanzó su punto culminante, con él comienza su descenso y su auténtica decadencia”.¹⁷⁸

Este rodeo histórico hermenéutico en la recuperación de una “dimensión originaria” física de la metafísica le permitirá a Heidegger, según plantea Franco Volpi, desarrollar un doble desplazamiento funcional en un camino hacia una reapropiación el concepto: 1) que va del *lógos* proposicional a la “dimensión antepredicativa” que lo precede y en la cual se funda; 2) que va del *lógos* como modalidad de descubrimiento activo de parte del *Dasein*, “al acontecer ontológico de la verdad en el sentido del develarse del ente en el cual está ubicado el *lógos*”.¹⁷⁹

Dando un paso más, en el semestre de verano de 1930 Heidegger da el curso *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (De la esencia de la libertad humana. Introducción a la filosofía)* en el que vuelve sobre Aristóteles (*Metafísica IX*) y el análisis de la cuestión de la verdad, aunque ahora no en su vinculación con la “predicabilidad” sino desde su relación con la “manifestación” y la “presencia del ente”. A partir de aquí aparece una nueva interrogación hacia el ser que tendrá su respuesta en la noción de *enérgeia*: “*Enérgeia* es el ser auténtico en sentido del mantenerse en la presencia constante”¹⁸⁰; este paso le abre en perspectiva la puerta a la vinculación entre *kínēsis* (movimiento), *enérgeia* y su conexión con la *phýsis*. Al llegar a este punto, con la profundización del compromi-

¹⁷⁷ *Ibid.*, §8, p. 55.

¹⁷⁸ HEIDEGGER, Martin, *Ob. Cit.*, § 10, p. 61.

¹⁷⁹ VOLPI, Heidegger y Aristóteles, Buenos Aires, FCE, 2012, p. 157. Esto lo hace Heidegger analizando en los §72 y 73, la vinculación entre la proposición enunciativa (*lógos apofántikos*) en Aristóteles con el enunciado verdadero en cuanto tal, algo que excede la posibilidad de desarrollo aquí. En todo caso remito una cita para su comprensión: “El *lógos* en la forma de *lógos apophántikos* es la potencia de un *comportamiento* que muestra lo ente, ya sea descubriendo (verdadero) u ocultando (falso). Esta potencia sólo es posible en tanto que esta potencia sí se fundamenta en un *ser libre para lo ente en cuanto tal*. En éste se fundamenta el *ser libre en el mostrar asignado o denegado*, y este ser libre en... puede desplegarse luego como *ser libre para el descubrimiento o el ocultamiento (verdad o falsedad)*. Dicho brevemente, el *lógos apophántikos* como enunciado sólo es posible allí donde hay libertad”. HEIDEGGER, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, *Ob. Cit.*, §73c, p. 403.

¹⁸⁰ HEIDEGGER, Martin, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, en VOLPI, Franco, *Ob. Cit.*, p. 174.

so heideggeriano por superar y abandonar la metafísica, la centralidad de la confrontación con Aristóteles se desvanece progresivamente y aparece en su lugar la gran confrontación con los presocráticos, en particular con Anaximandro, con Parménides y con Heráclito.¹⁸¹

Con todo, en 1939 (ya en pleno viraje) volverá a Aristóteles para cerrar el círculo interpretativo con su escrito *Sobre la esencia y el concepto de la Phýsis, Aristóteles, Física B, 1*¹⁸², aunque esta vez a la luz del problema del movimiento (*kínesis*) y la *tékhne* en sentido amplio concretamente. La convicción que madura en Heidegger es que la metafísica, ya entendida originariamente como física, llega al punto de cumplimiento cuando logra su realización mediante la *tékhne*. En este sentido Volpi anota:

En general se puede decir que la aparición en Heidegger de la comprensión de la técnica como la decisión que caracteriza la apertura de sentido propia de la metafísica se relaciona estrechamente con la convicción de que el significado fundamental del ser para los griegos es el de presencia constante.¹⁸³

Volpi advierte aquí que Heidegger reconoce que ya en el inicio existiría un modo de proceder “técnico” frente a la *phýsis*, proceder para resolver la ambigüedad propia de la *alétheia* como experiencia originaria del ser. Y aunque este proceder de la *tékhne* no es utilizado aún como forma de poderío y explotación (sino como procedimiento para mantener el dominio en su estar “desocultado”) finalmente como actitud “libera y descubre a la *Phýsis*... al mismo tiempo [que] la aprehende y la captura”¹⁸⁴, es decir, afirmando de manera gradual la captura por sobre el descubrimiento. Esta es la conclusión a la que el Heidegger llegará en un seminario de la misma época que el escrito *Sobre la esencia y el concepto de Phýsis* recientemente aludido:

¿Cuál es la actitud fundamental en la cual se despliega, pero al mismo tiempo se consolida, la custodia de lo asombroso, de la entidad del ente? Eso debemos buscarlo en aquellos que los griegos llaman *tékhne*. Pero debemos mantener alejado de este término griego la palabra actualmente usada y derivada lingüísticamente de aquella, la palabra ‘técnica’ y todos los nexos de significado que se piensan con el nombre ‘técnica’. No obstante, *el hecho de que* se pudo y tuvo que llegar a la técnica moderna está fundado en el inicio y fundamentado mediante la inevitable imposibilidad de sustentar el inicio. De este modo se dice lo siguiente: la técnica actual –en cuanto una forma de la ‘movilización total’ (Ernst Jünger)- sólo puede ser captada a partir del inicio de la posición fundamental de Occidente

¹⁸¹ *Ibid.*, 182.

¹⁸² En HEIDEGGER, Martin, *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, ps. 199-251. Otra vez, como muchos de los textos de esta época, el escrito apareció recién publicado por primera vez en 1958.

¹⁸³ VOLPI, Franco, *Ob. Cit.*, p. 184.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 189.

respecto al ente como tal en totalidad, suponiendo que aspiramos a un captar 'metafísico' y no nos damos por satisfechos con la integración de la técnica en los fines políticos.¹⁸⁵

A la luz de esta última cita, es que hay que ubicar a Jünger como tercera lectura significativa de la transición a la *Kehre*. Sabemos por *Hechos y reflexiones* que Heidegger había estudiado en profundidad *La movilización total* y *El trabajador* al inicio de los '30:

En 1930 había aparecido el artículo de Ernst Jünger sobre la 'movilización total', en el que se anunciaban los rasgos básicos de su libro *El trabajador*, aparecido en 1932. Estos escritos los había estudiado... en círculos reducidos y había intentado mostrar cómo en ellos se expresaba una comprensión esencial de la metafísica de Nietzsche, por cuando en el horizonte de esta metafísica están vistas y previstas la historia y la actualidad de Occidente. Pensando a partir de estos escritos, y más esencialmente aún a partir de sus fundamentos, pensábamos lo que habría de venir, es decir, tratábamos de afrontarlo debatiéndolo... En invierno de 1939-1940 estudié otra vez, con un grupo de colegas, el libro de Jünger *El trabajador* y comprobé cuán extraños eran aún entonces estos pensamientos y cómo resultaban chocantes, hasta que fueron ratificados por los 'hechos'. Lo que Ernst Jünger piensa con las ideas del dominio y la figura del trabajador y lo que ve a la luz de estas ideas es el dominio universal de la voluntad de poder en la historia, vista en su extensión planetaria. Todo se encuentra hoy en esta realidad, llámese comunismo, fascismo o democracia mundial.¹⁸⁶

Heidegger encuentra al leer a Jünger un *otro* de Nietzsche con el cual pensar el momento presente; a la par los análisis de Jünger sobre la técnica y la "movilización total" le permiten complementar sus estudios filosóficos sobre la *phýsis* aristotélica actualizados a su tiempo presente ¿En qué sentido? En el sentido de vincularla con la de "voluntad de poder" y a ambas con la "figura" dominante ahora para él (y para Jünger, claro está) de occidente a mitad de siglo XX: el *trabajador*. Él singulariza "la existencia de un nuevo tipo humano", "un capital que aún no ha sido reclamado", "la más afilada de las armas ofensivas"¹⁸⁷ de la nueva "voluntad de poder". Jünger a los ojos de Heidegger encaja con la idea de que a través de la técnica moderna se ha llegado *finalmente* al "final de la metafísica", y lo ente (en términos

¹⁸⁵ HEIDEGGER, Martin, *Preguntas fundamentales de la filosofía. Problemas selectos de Lógica*, Granada, Ediciones Comares, 2008, p. 166.

¹⁸⁶ HEIDEGGER, Martin, "Hechos y reflexiones", en *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934, Entrevista Del Spiegel*, Madrid, Ed. Tecnos, p 25-6. La reciente publicación del tomo 90 de la Obra Completa con el título, *Acerca de Ernst Jünger* certifica con sus más de 500 páginas de apuntes, lo dicho en el escrito de 1946.

¹⁸⁷ JÜNGER, Ernst, *El trabajador. Dominio y figura*, Barcelona, Tusquet Editores, 1990, p. 76. "...por trabajador – dice Jünger- no ha de entenderse ni un estamento en el sentido antiguo ni una clase en el sentido en que la concibió la dialéctica revolucionaria del siglo XIX. Las reivindicaciones del trabajador trascienden, por el contrario, todas las reivindicaciones estamentales. En especial, jamás se llegará a unos resultados verdaderamente limpios mientras se identifica al trabajador en general con la clase de los trabajadores industriales, con los 'obreros'. Pues eso significa contentarse con una de las manifestaciones de la figura, en lugar de ver la figura misma..." , p. 78.

de lo real) devino “voluntad de poder”. La “figura” del trabajador como figura histórica *actual*, aparece por lo tanto liberada de todo concepto evolutivo e independiente de todo tiempo, *brot*a de la misma fragua convertida ahora en figura: “Nosotros vemos, sí, las limaduras, pero lo que no vemos es el campo magnético que determina con su realidad efectiva la ordenación de las limaduras”¹⁸⁸, y en este sentido los valores que representa la figura del trabajador “son establecidos por relación a la figura, la cual no tiene cualidad, pero es creadora”¹⁸⁹. La “voluntad de poder” de Nietzsche en la interpretación jüngeriano-heideggeriana pasará por ser el aseguramiento del *dominio* por medio de la técnica, “modo y manera en que la figura del trabajador moviliza el mundo”.¹⁹⁰

En síntesis, el camino hacia la “vuelta” (*Kehre*) es un progresivo desplegarse más que una ruptura clara dada por un acontecimiento abrupto, sea éste la aparición del nazismo o la ruptura de Heidegger con él, a su vez se da a inicios de los años '30 en por lo menos tres puntos esenciales:

- 1- Una nueva radicalización de la crítica de la metafísica que ya no tendrá al *Dasein* como punto nodal de producción de verdad sino el acontecer del ocultamiento/desocultamiento del propio “ser”.
- 2- Junto con el descentramiento de la verdad el descentramiento del propio *Dasein* que cumplimentará la tarea de terminar con cualquier resto de subjetividad moderna (trascendental) en el propio existente humano.
- 3- Un análisis de la estructura “epocal” del ser combinada con la redimensión conferida a la noción de *phýsis* aristotélica, que le permitirá a Heidegger hacia el final del recorrido recalibrar la conexión entre metafísica griega y moderna en una visión de la técnica en conjunto en la historia de occidente.

En este sentido serán “ontohistóricos” los escritos de Heidegger que, a partir de las revisiones que hiciera después de *Ser y tiempo*, lo condujeron preocupadamente a la cuestión fundamental de la verdad del ser y que, sin abandonar por completo la antigüedad griega, se adentran de lleno en la modernidad y sus transformaciones.

El final del “primer comienzo”. Modernidad, ciencia y técnica.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 85.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 148.

Al igual que el Husserl del escrito sobre la *Krisis...* y con similitudes con muchos pensadores contemporáneos de la llamada “revolución conservadora” de primera mitad del siglo XX alemán (algunos analizados en el primer capítulo), para Heidegger en la Era Moderna (a diferencia del pensamiento clásico, como ya mencioné) la “esencia” de la técnica es idéntica a la esencia de la metafísica, por ende alcanzar el fundamento metafísico que funda la ciencia moderna es suficiente para reconocer a partir de él la modernidad en general. Modernidad, ciencia y técnica pasan a ser aquí conceptos en cierto modo equivalentes.

Con todo, de lo primero de lo que hay que liberarse para entender esta *esencia* de la ciencia moderna es de la idea de “grado” o progreso en relación a la ciencia griega; y esto sencillamente porque la *episteme* griega nunca se planteó ser “exacta” tal como sí lo hizo la moderna. Así, la esencia de lo que hoy se denomina ciencia es la “investigación”, y la esencia de la investigación –dice críticamente Heidegger- es su “proceder anticipador”.

Aquí proceder anticipador no significa sólo el método, el procedimiento, porque todo proceder anticipador requiere ya un sector abierto en el que poder moverse. Pero precisamente la apertura de ese sector es el paso previo fundamental de la investigación. Se produce cuando en un ámbito de lo ente, por ejemplo, en la naturaleza, se proyecta un determinado rasgo fundamental de los fenómenos naturales... Esta vinculación es el rigor de la investigación. Por medio de la proyección del rasgo fundamental y la determinación del rigor, el proceder anticipador se asegura su sector de objetos dentro del ámbito del ser.¹⁹¹

Es la capacidad de anticipar lo que define a la ciencia moderna y la convierte en investigación, pero para que pueda darse este proceder es necesario que exista un *modo* de apertura previa a fin de que el sector proyectado de lo ente se torne “objetivo”.

El método por el que un sector de objetos llega a la presentación tiene el carácter de una clarificación a partir de lo claro (*Lichtung*), de una aclaración. Esta aclaración tiene siempre dos lados. Fundamenta algo desconocido por medio de algo conocido y, al mismo tiempo, garantiza eso conocido por medio de eso desconocido. La aclaración se lleva a cabo en la exploración o examen.¹⁹²

¹⁹¹ HEIDEGGER, Martin, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 65

¹⁹² *Ibid.*, p. 67. En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger afirma que esta zona de apertura del claro (*Lichtung*) no es solo una decisión del hombre sino un modo en el que el ser de destina, es decir, da cuenta de su ser-verdad: “...el hombre se encuentra ‘arrojado’ por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca a la luz del ser como eso ente que es. Si acaso y cómo aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan y se ausentan, eso es algo que no lo decide el hombre. El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser”. HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 38. Por supuesto esta cita *imposible* da para muchas interpretaciones, hacia el final del capítulo aparecerá matizada con una mirada propia.

La posibilidad de calcular anticipatoriamente será el modo moderno de organizar aquello que llamamos hoy *naturaleza* de igual modo que en el mundo histórico lo será el método a posteriori para construir la *historia*: todo aquello que no sea parte de lo constante, de lo que exige una explicación de por sí (es decir aquello singular, raro y/o simple), permanecerá como sencillamente inexplicable. Y la posibilidad de “representar” un objeto será la única manera por la cual la investigación otorgará un “valor” a dicho objeto, pues en la *representabilidad* será que el objeto *es*. Porque a partir de la re-presentación es que se objetiva lo ente, el hombre que calcula logra colocarlo ante sí, o, lo que es lo mismo: *puede tener certeza de él*. “La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación”¹⁹³, así, toda la metafísica moderna de Descartes a Nietzsche se mantendrá en esta interpretación de lo ente y la verdad.

La época de la imagen del mundo es un texto fundamental en este sentido, pero no es el único ni el primero en el que Heidegger aborda el tema de la ciencia y la técnica moderna; sí confluyen en él claramente la idea de que la ciencia y la investigación en general, la técnica “maquinica” moderna y el sistema de trabajo y producción se desarrollaron una vez que el hombre logró representar -traer *ante sí*- el mundo (y al propio hombre) como imagen. Esta actitud metafísica *fundamental*, visión que domina todos los órdenes y ámbitos del vivir está delimitada por la transformación del hombre en “sujeto”, sujeto para el que el mundo (lo ente en su totalidad) no es otra cosa ahora que un conjunto de objetos *disponibles*.

Con fondo en estas nuevas direcciones y confrontaciones aparecerá el vínculo con aquello que Heidegger llamará *Das Ge-stell* (lo dis-puesto, lo im-plantado, la organización, la imposición, la estructura de emplazamiento) que *idea* -en sentido de “figurar”- una época de la metafísica donde domina a nivel planetario la “técnica” moderna.¹⁹⁴

En *La pregunta por la técnica* (1953) Heidegger de alguna manera salda cuentas con sus primeras ideas de *Ser y tiempo* al negarle una *medianía* a la noción de *tékhne* y circunscribirle su centralidad “epocalmente”:

¹⁹³ HEIDEGGER, Martin, *La época de la imagen del mundo*, *Ob. cit.*, p. 72. Asimismo véase punto 9 del apéndice págs. 86-89.

¹⁹⁴ En realidad ya en *Introducción a la metafísica* (1935) aparece la idea de la tecnificación planetaria; sigue con las *Contribuciones a la filosofía. Del evento* (1936), los seminarios de los años '35 a '38 editados en dos volúmenes bajo el nombre de *Nietzsche I y II*, *La época de la imagen del mundo* (1938), *Conceptos fundamentales* (1941), etc., etc. En 1953 publica *La pregunta por la técnica* que oficiará aquí de marco de análisis. Vuelvo a remarcar que, como tema, la *técnica* comporta desde los años treinta una importancia creciente en el pensar heideggeriano, primero bajo la idea de “maquinación” (*Machenschaft*), después como “estructura de emplazamiento” (*Ge-stell*).

Lo decisivo de la *tékhnē*, pues, no está en absoluto en el hacer y el manejar, ni está en la utilización de medios, sino en el hacer salir de lo oculto... pero no como fabricación, la *tékhnē* es un traer-ahí-delante.¹⁹⁵

Un “traer-ahí-delante” como modo de “hacer salir lo oculto” que sin embargo se diferencia de la *poíesis* griega por cuanto la técnica moderna es esencialmente una “provocación” en vistas a la sollicitación entendida como demanda para la acumulación; provocación de las energías de la naturaleza para su estar a disposición como “existencias” y ya no a manera de objetos. De este modo lo provocado estará ahí para ser sollicitado para otra sollicitación-, y así *ad infinitum*. Pero ¿qué pasa con el hombre? ¡El hombre mismo está provocado de un modo *más* originario que la naturaleza!

Dondequiera que el hombre abra sus ojos y sus oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado. Y el estado de desocultamiento de eso desocultado ha acaecido ya de un modo propio al conjurar en cada caso ese desocultamiento al hombre a los modos de hacer salir lo oculto a él adecuados. Cuando el hombre... hace salir lo presente, no hace más que corresponder a la exhortación del desocultamiento, incluso allí donde él contradice esa exhortación¹⁹⁶.

La estructura de emplazamiento (*Gestell*) en la técnica moderna es un interpelar provocante, *coliga* al hombre a sollicitar lo que sale de lo oculto como existencia. Es un coligar que en su emplazar *emplaza* al hombre, que en su provocar *provoca* al hombre, a hacer salir de lo oculto “lo real y efectivo en el modo de un sollicitar en cuanto un sollicitar de existencias”. Ahora se entiende por qué en sí mismo no es nada técnico ni maquinal, no acontece sólo en el hombre ni de un modo determinante por él:

Aquel enviar coligante que es lo primero que pone al hombre en un camino del hacer salir lo oculto lo llamamos el *sino* (lo destinado). Desde aquí se determina la esencia de toda historia acontecida.¹⁹⁷

Llegamos aquí a uno de los puntos más complejos y controvertidos del pensamiento heideggeriano, me refiero a la idea de “destino”. En *Ser y tiempo* éste aparece tanto bajo el término *Schicksal* (“destino individual”, “suerte”) como bajo el término *Geschick* (“destino colectivo”, “destino común”). Ambas palabras denotan, a su vez, el “poder” que determinan los acontecimientos y los hechos reales. Por otro lado, “*Schicksal*” y “*Geschick*” vienen de

¹⁹⁵ HEIDEGGER, Martin, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Ed. del Serbal, 1994, p. 16.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 26.

Schicken (“enviar” “remitir”) completando la idea de que este *envío* es para *organizar*, para *ordenar* o *preparar*.¹⁹⁸

En obras posteriores a *Ser y tiempo* esta distinción se desvanece e indiferencia, aunque el uso de “*Geschick*” se vuelve más importante que “*Schicksal*” quedando reintegrada a una nueva significación más ligada ahora al “ser” que al *Dasein*. Es por ello que Heidegger interpreta que lo *Gestell* es una “destinación” del “ser” en su modo de “hacer salir lo oculto”, en su traer-ahí-delante (*poíesis*). Esta inversión del sentido otorgada a “destino” puede leerse en las primeras páginas de la conferencia *Die Kehre* (1949), donde dice que los hombres estamos habituados

... a representar lo destinal desde el acaecer y a éste como un transcurso de sucesos históricos constatables (verificables). Nosotros ponemos a la historia en el ámbito del acaecer, en vez de pensar la historia según el origen de su esencia desde el destino. Pero el destino es esencialmente destino del Ser, de tal manera por cierto, que el Ser mismo se destina y en cada caso se esencia como un destino y conforme a esto se vuelve destinal.¹⁹⁹

Es difícil sustraerse a la idea cuasi hegeliana de un ser que se manifiesta al hombre como envío, o no tentarse con la enunciación de que *la historia del ser es la historia de sus destinos* sin más. Heidegger mismo parece confirmarlo:

Si Platón se representa al ser como *idea* y como *koinonía* de las ideas, Aristóteles como *enérgeia*. Kant como posición, Hegel como el concepto absoluto, Nietzsche como voluntad de poder... palabras del ser como respuestas a una apelación que habla en el destinar que se oculta a sí mismo, en el 'Se da el ser'.²⁰⁰

Aun así y a favor de una interpretación más matizada (y problemática) de esta inversión a *Ser y tiempo* sostengo que es imposible pensar *Geschick* de modo unilateral, sin tener en cuenta que es esencial a Heidegger también el ámbito donde el “ser” “se da” al *Dasein* o “acaece” “desocultándose”. Y ese ámbito de “lo abierto” (*das Offene*), la “apertura” (*Offenheit*), en Heidegger aparece claramente como el “entre” donde *puede* acontecer (o no) ser y pensamiento. Ese “claro” (*Lichtung*) donde está la *apertura* no debe ser entendido como el lugar en el que simplemente se muestra (insisto, *unívocamente*) el “ser” como causa, sino el lugar donde está posibilitado ese permitir aparecer. Por ello Heidegger señala en otro pasaje de *Die Kehre* que

¹⁹⁸ Para las interpretaciones terminológicas me he servido de ESCUDERO, Jesús Adrián, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder Editorial, 2009; y de INWOOD, Michael, *A Heidegger dictionary*, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1999.

¹⁹⁹ HEIDEGGER, Martin, *Die Kehre*, Córdoba, Alción Editora, 2008, p. 15.

²⁰⁰ HEIDEGGER, Martin, *Tiempo y Ser*, Madrid, Editorial Tecnos, 2009, p. 29.

El Ser no transcurre y menos aún en una relación de acción causal. Al modo como el Ser mismo se destina, nada efectuante precede como el Ser y ninguna acción (actuación) sucede como el Ser. Abruptamente a partir de la propia esencia del ocultamiento acontece el Ser en su época.²⁰¹

Es el corazón de la *Lichtung* en donde finalmente se da la posibilidad del “acuerdo” entre ser y el “pensar del ser” que convierte al hombre en *Da-sein* (lugar de la pregunta)²⁰²; también este acuerdo remite a aquello que no permanece en el claro: lo ausente tampoco podría existir como tal si no es como presente en la libertad de la *Lichtung*. Por tanto el ser separa (dis-locata, des-coloca) su verdad y la retiene en el olvido, de manera tal que finalmente al hacerlo deniega su propia esencia.

El tránsito hacia el “otro comienzo”.

Quedaría inconcluso este capítulo si junto con el análisis de la “estructura de emplazamiento” no hiciera mención alguna al pensamiento del *Ereignis*²⁰³. En efecto, *Ereignis* como concepto aparece con centralidad ya en las *Contribuciones a la filosofía. Del evento* (1936/38) y es tratado con detenimiento, además de en *Carta sobre el humanismo* (1946) y en la conferencia *Die Kehre* (1949), en *De camino al habla* (una compilación de conferencias entre 1950 y 1960), en por lo menos otras dos conferencias importantes: *El principio de identidad* (1957) y *Tiempo y Ser* (1962).

Si la pregunta por el ser -como ha dicho Heidegger en diferentes oportunidades- ha sido la directriz desde el inicio de toda reflexión, los *Beiträge zur Philosophie. Das Ereignis* (*Contribuciones a la filosofía. Del evento*) no son otra cosa que el intento para establecer una nueva dirección en relación con esta pregunta central que hizo distintiva una obra como *Ser*

²⁰¹ HEIDEGGER, Martin, *Die Kehre*, Ob. Cit., p. 29.

²⁰² Cuando llegue a la interpretación de Giorgio Agamben sobre la técnica y la subjetividad contemporáneas, me detendré en el modo en que analiza esta cuestión en *El uso de los cuerpos*, último volumen de la saga *Homo Sacer*.

²⁰³ El término *Ereignis* es uno de los tantos términos cuya traducción es preferible no realizar, o, en todo caso, darle al lector una serie de referencias con la consiguiente recomendación de que –inclusive- sería mejor leer sin traducir. En el alemán corriente quiere decir “suceso”, “acontecimiento”, “evento”, “instante” o “acaecimiento” y el Heidegger de los primeros escritos la ha utilizado, dependiendo del momento, en alguna de estas acepciones. Por ejemplo cuando estudia las epístolas paulinas *Ereignis* debería entenderse como “instante” y su referencia es el *kairós* griego. A partir de las *Contribuciones* es que *Ereignis* asume una significación más técnica para denominar el “acontecimiento apropiador” del Ser cuya característica específica pasa por un doble movimiento de *donación* y *retracción* (manifestación y ocultamiento del mismo); movimiento que permite, a su vez, identificar un específico carácter histórico epocal, aunque no lineal. Este modo con el cual apunta ahora la palabra indica un camino de comprensión esencial para el pensamiento del Heidegger II: que el ser a lo largo de esto que llamamos “ontohistoria” se ha manifestado (entificado) de diversos modos: como naturaleza, Dios, hombre, espíritu, voluntad o engranaje.

y tiempo. A diferencia de ésta última, las *Contribuciones* apenas representan un “tránsito” (*Übergang*): ellas “preguntan en una vía que se hace viable primeramente mediante el tránsito hacia el otro inicio en el que se adentra ahora el pensar occidental”²⁰⁴. La convicción con la que fueron escritas certifica un viraje (*Khere*) que sería imposible de dimensionar en estas páginas a pesar de haber dado algunas coordenadas al inicio del capítulo. Sí se puede complementando lo dicho ya, resaltar la asunción de una tonalidad (*Stimmung*) radicalmente diferente de los ímpetus de renovación de los años '20 y '30:

Ya pasó el tiempo de los ‘sistemas’. La época en donde ha de edificarse la figura esencial del ente a partir de la verdad del Ser, no ha llegado todavía. Entre tanto, la filosofía tiene que haber rendido algo esencial en el tránsito hacia el otro inicio: el proyecto, es decir, la apertura que funda el espacio de juego de tiempo de la verdad del Ser.²⁰⁵

Visto desde la historia del ser, en cuyo proceso el pensamiento moderno ha devenido en esencia científico-técnico (de “cálculo”, “inmediatez”, “masividad”, “representación” y “acumulación”), este despliegue ha llegado a su *final*, un tiempo en el que en el espacio de lo abierto no hay ya más envíos ni retracciones. Este final se produjo con el “desencantamiento” del “encantamiento” del hombre con el ente, que ahora en su mostrarse trasluce finalmente el “rehusamiento” del que fue objeto por parte del ser. Pensar el inicio requiere asumir que el hombre occidental ha vivido desde los comienzos de la filosofía (desde Aristóteles fundamentalmente) primero en el “abandono del ser” (*Seinsverlassenheit*) y luego en su total “olvido” (*Seinsvergessenheit*): el tiempo presente, de “consolidación definitiva del abandono del ser en el olvido del ser”²⁰⁶, pasa por ser un tiempo de maquinación/manipulación (*Machenschaft*) incondicionada de lo ente, o para decirlo con Nietzsche, de nihilismo consumado.²⁰⁷

²⁰⁴ HEIDEGGER, Martin, *Contribuciones a la filosofía. Del evento*, Santiago de Chile, RIL Editores, p. 21. Si bien existe en español otra traducción de los *Beiträge*, me refiero a la establecida por Dina V. Picotti C., he preferido utilizar esta de Breno Onetto Muñoz por considerarla más acorde para la comprensión de ciertos términos y oraciones. Contiene, asimismo, un glosario amplio de términos específicos del alemán al español que complementan los de Escudero e Inwood. Puede consultarse una versión digital de la traducción completa en [file:///C:/Users/Administrador/Downloads/M.%20Heidegger%20-%20Contribuciones%20a%20la%20Filosof%C3%ADa%20\(Del%20Acontecimiento\)%20\(1999\).pdf](file:///C:/Users/Administrador/Downloads/M.%20Heidegger%20-%20Contribuciones%20a%20la%20Filosof%C3%ADa%20(Del%20Acontecimiento)%20(1999).pdf)

²⁰⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ob. Cit.*, p. 22.

²⁰⁶ HEIDEGGER, Martin, *Ob. Cit.*, p. 85.

²⁰⁷ El final de la metafísica como historia acontecida del ser y advenimiento del nihilismo lo analiza Heidegger de manera extendida en esta segunda etapa. Aparece sobre todo en los cursos editados bajo el título de *Nietzsche II*. Agregaría aquí a modo rápidamente aclaratorio que la incondicionalidad de la voluntad de poder en este sentido no es una consecuencia del nihilismo sino, por el contrario, por ser incondicional por esencia conlleva al nihilismo como consecuencia; véase también HEIDEGGER, Martin, *El evento*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2018, p. 154. También la referencia explícita que hace en el §57 de los *Beiträge*.

Dentro de la maquinación no hay nada que sea digno de llegar a ser cuestionado, algo que a través del preguntar como tal pudiera ser lo único dignificado y, con ello, despejado y elevado a una verdad.²⁰⁸

En “la Resonancia” (*der Anklang*), el segundo de los “ensambles” (*Fügungen*) que componen las *Contribuciones*²⁰⁹, se despliega con fuerza la figura de la “manipulación” o “maquinación”, término que, aquí, en los *Beiträge*, Heidegger escribe *Machenschaft* pero que en escritos posteriores cambia por *Gestell*.²¹⁰

Con la *resonancia* aparece lo que Heidegger describe como la “esencial conmoción” y el “poder saber y decir”²¹¹ de la historia de indigencia (pobreza, escasez, carencia) en la que ha caído el hombre por estar en este “abandono” primero (“que el ser abandona lo ente... significa: el Ser *se oculta* en la patencia del ente”²¹²) y después en el “olvido” de este abandono. También el abandono del ser “le acontece al ente y ciertamente a ente en total, y con ello, también y precisamente, a aquel ente que se ubica como hombre en medio de los entes y cuyo Ser, en ello, se olvida”²¹³. Ha sido por el abandono por parte del ser que el ente quedó entregado a sí mismo para ser objeto de manipulación y a consecuencia de ello es que el hombre cayó en su fundamental *desarraigo histórico*. Así, en el §56 de las *Contribuciones* detalla en una serie de puntos *en qué* se anuncia este abandono, son 16 en total, pero en particular hay dos que aparecen muy precisos y conectan el lenguaje hermético de los *Beiträge* con la realidad que acontece a sus ojos:

13. La particular explicitación del abandono del ser como derrumbe de occidente; la huida de los dioses; la muerte del Dios moral cristiano; su reinterpretación... El encubrimiento de este desarraigo por medio del infundado auto-encontrarse del hombre (modernidad), pero supuestamente en un nuevo comenzar; este encubrimiento refulge y aumenta por el progreso: los descubrimientos, las in-

²⁰⁸ HEIDEGGER, Martin, *Contribuciones a la filosofía. Del evento, Ob. Cit.*, p. 86.

²⁰⁹ Los *Beiträge der Philosophie* están compuestos por “ensambles” o “ajustes”, el primero y el último –“La mirada preliminar” (*der Vorblick*) y “el ser” (*das Seyn*)– expresan tanto una retrospectiva como una síntesis final del camino desplegado durante la obra escrita. Los restantes seis, “el pase” (*das Zuspiel*), “el salto” (*der Sprung*), “la fundación” (*die Gründung*), “los venideros” (*die Zukünftigen*) y “el último dios” (*der letzte Gott*) muestran el tránsito (paso) entre el “primer principio” y el *otro*. A esta obra le siguen una serie de escritos (algunos de reciente publicación y traducción) que complementan lo expuesto en la obra inicial: *Meditación (Besinnung, 1938/9)*, *La historia del ser (Geschichte des Seyns, 1938/40)*, *Sobre el comienzo (Über den Anfang, 1941)*, *El Evento (Das Ereignis, 1941/2)* y *Los senderos del comienzo (Die Stege des Anfangs, 1944)*, éste último aún no editado.

²¹⁰ En el glosario de términos que agrega Bruno Onetto Muñoz al finalizar la traducción de los *Beiträge* dice específicamente de *Machenschaft*: “es un modo del despliegue del ser del ente en la época del pensamiento moderno; pero de modo in-esencial a ella. Maquinación no es el nombre para una ‘mala’ forma del proceder humano, si bien se ve asociada con la *poiesis* en el modo de mostrar el ser, el que capta desde la constante presencia, y por la cual asegura a los entes en su constituible factibilidad total, a través del cálculo, la planificación y la disposición absoluta de éstos [certeza]”. *Contribuciones a la filosofía. Del evento, Ob. Cit.*, p. 361.

²¹¹ *Ibid.*, p. 85.

²¹² *Ibid.*, p. 87.

²¹³ *Ibid.*, p. 90.

venciones, la industria, la maquina; del mismo modo, la masificación, el descuido, la propagación de la miseria, todo como disolución del fundamento y de los órdenes, des-arraigo, pero con un hondo encubrimiento del apremio, la falta de fuerza para la meditación; la impotencia de la verdad, el progresivo pasar hacia lo no-ente como creciente abandono del Ser.²¹⁴

Es decir, la lógica de la modernidad conlleva una dialéctica sin síntesis que indica que cuanto mayor es la expansión de la técnica mayor es su ocultamiento y la propagación de la miseria y el desarraigo. La ausencia de *un "sujeto"* que políticamente supere esa alienación quizás es el punto de vista más distintivo de Heidegger respecto de autores que de derecha a izquierda (sean éstos marxistas o no) compartieron en principio parte del diagnóstico.

El otro punto, más característico de las afirmaciones por las que el Heidegger tardío se haría más conocido y citado habla del peligro de destrucción de la tierra:

15. El abandono del ser, vuelto próximo por medio de una meditación acerca del oscurecimiento mundial y de la destrucción de la tierra, en el sentido de la aceleración, del cálculo y de la apelación a lo masivo.²¹⁵

Como ya fue dicho, los ensambles tienen la intención de ponernos en disposición del "otro" pensar y por ende habría que pensar que *Ereignis* no es en sentido estricto un término teórico, sino más bien una descripción –fenomenológica- del *acontecimiento* de una experiencia presente: la experiencia del acabamiento de la historia metafísicamente acontecida²¹⁶. Por ello todo el plan de las *Contribuciones* ha sido diseñado con vistas a ese *tránsito* del hombre como "animal racional" a *Da-sein*. Leídos por separado cada ensamble es conforme a sí mismo y sin embargo complementa a los otros. Leídos en conjunto formulan situaciones de convergencia con vistas a la fundación del ser en el hombre por medio del *Da-sein*, puesto que la "época de la civilización" (así describe *su* época), está llegando finalmente al desencantamiento del ilimitado dominio de maquinador.

Cuando ésta alcance su estadio final de dominación, cuando se imponga por sobre todo, entonces no habrá más condiciones para sentir propiamente el encantamiento y cerrarse uno mismo frente a él.²¹⁷

La maquinación como el último momento del despliegue del ser sería una suerte de subversión definitiva de aquello que en el "primer inicio" indicaban las palabras *poíesis* y *tékhnē* –hacer y producir- en vinculación con la *phýsis*, ya que a ojos de un griego presocrático la

²¹⁴ HEIDEGGER, Martin, *Ob. Cit.*, p. 92.

²¹⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ob. Cit.*, p. 92.

²¹⁶ Esto lo deja claro Heidegger al inicio cuando dice: "Ya no se trata más de tratar 'sobre' algo y de exponer algo objetual, sino de ser transferido al acontecimiento que da lo propio [*Er-ignis*], lo cual equivale a un cambio de la esencia del hombre desde el 'animal racional' (*animal rationale*) al *Dasein*". HEIDEGGER, Martin, *Contribuciones a la filosofía. Del evento*, Ob., Cit., p. 21.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

noción de *phýsis* indicaba inicialmente el hacerse/producirse desde sí misma. Pero en tiempos del “primer inicio” sobrevino, según Heidegger, el comienzo de un “despotenciamiento” de ésta en dirección a la *maquinación: entelécheia, actus, ens/ens creatum, causa/efecto* indican el “distanciamiento esencial de la *phýsis* y a la vez el tránsito hacia la manifestación de la *maquinación* como esencia de la entidad en el pensamiento moderno”²¹⁸. Tanto el mecanicismo como el biologicismo decimonónico no serían otra cosa que derivados de “la oculta interpretación maquinadora del ente”.²¹⁹

... mientras más se despliegue ella dando la medida –como lo hiciese en la Edad Media y en la modernidad- tanto más tenaz y maquinadoramente habrá de ocultarse *en cuanto tal*; en la Edad Media detrás del *ordo* y de la *analogía entis*, y en la Modernidad detrás de la objetualidad [*Gegenständlichkeit*] y *objetividad [objektivität]* entendidas ambas como formas fundamentales de la realidad efectiva y con ello, de la entidad.²²⁰

Así, la paradoja de la maquinación, su poder oculto, residiría en que más fuerza tendría cuanto más transfigurada aparece, alcanzando su predominio en algo que por esencia sería contraria a ella: la *vivencia*.

La difusión y consolidación de su transfiguración se realiza cuando propiamente se retira ella detrás de aquello que pareciera ser su contrapartida más extrema y, no obstante, sigue siendo total y tan solo hechura suya. Y esto es la *vivencia*.²²¹

Que en el ensamble de “la resonancia” aparezca el recuerdo del “primer comienzo” (*evento originario* en el que el ser queda oculto para que el ente sea), indica que en él también podemos encontrarnos con esa verdad del *Ereignis*. ¿Cuándo y de qué modo? Cuando el hombre logre experimentar la “indigencia de la indigencia”, sufra la “huída de los dioses” y la más amplia sustracción y negativa en lo más cercano; entonces el grito ensordecedor de lo ilimitado (maquinación + vivencia) obligue al hombre a guardar silencio. Pero ello será cuando el *Dasein* logre una *meditación pensante*, “en cuanto pregunta por la verdad del Ser y sólo como esto”²²². Alcanzando la meditación pensante el hombre podrá obtener un saber de “co-pertenencia” (ser y *Dasein*); y una vez esto, habrá “concebido, ya, al mismo tiempo, el rasgo fundamental de la historia del primer inicio (la historia de la metafísica occidental) a partir del saber del otro inicio”.²²³

²¹⁸ *Ibid.*, p. 97.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 97.

²²⁰ *Ibid.*, p. 97.

²²¹ *Ibid.*, p. 98.

²²² *Ibid.*, p. 98.

²²³ *Ibid.*, p. 98.

Para cerrar la compleja relación maquinación/vivencia de la “era planetaria” (otro modo de hablar de la “época de la civilización” o “de la técnica”) la unidad que forman ambas empuja, a la par que desplaza y separa, tanto a la entidad como al hombre en su relación con los entes y consigo mismo. Llegados al momento final de esta relación es cuando se declara total el abandono del ser, momento culmine -según Heidegger- del dominio sobre lo in-esencial de la *phýsis* (y donde el hombre aparece totalmente diferenciado de ella). En la manipulación de “lo gigantesco” (lo que está presente y “a la mano” según el lenguaje del Heidegger I) el abandono del ser dibuja finalmente el nihilismo para el hombre: una carencia de falta de carencia, un adormecimiento en el olvido del apremio (necesidad).

[Nihilismo] ...en sentido nietzscheano significa que todos las *metas* han desaparecido... Pero teniendo en cuenta el otro inicio, el nihilismo ha de ser concebido mucho más radicalmente como consecuencia esencial del abandono del ser... Por ello es que, precisamente, allí donde se cree tener todavía una meta, donde se puede ser ‘feliz’ otra vez, donde se pasa a hacer accesible a todo ‘el pueblo’, por igual, los ‘bienes culturales’ (los cines y viajes a la playa) hasta ahora cerrados a la ‘mayoría’; incluso allí, en esa bulliciosa borrachera de vivencias, existe el más grande nihilismo, un organizado cerrar los ojos ante la falta de metas humanas, la evasión ‘preparada de antes’ ante cualquier toma de decisión sobre cualquier meta que se haya puesto; la angustia ante cualquier ámbito de decisiones y de su apertura. La angustia ante el Ser no había sido nunca tan grande como lo es en la actualidad. Prueba de ello es: la gigantesca organización para acallar esta angustia.²²⁴

Por la cita precedente queda claro que carecen de sentido en el presente las empresas de reforma cultural, lo mismo que procesos de reversión de situación emprendidos por individuos particulares u acciones empujadas por doctrinas cualesquiera. El “punto de orientación” para un pensar meditativo en la era de la técnica requiere una subjetividad distinta,

... se funda primeramente otra vez como espacio tiempo, es el *Da-sein*, sobre cuyo fundamento se hace consciente por vez primera el ser como *rehusamiento* y, con ello, como apropiamiento [*Er-eignis*]. En la experiencia fundamental: que el hombre como fundador del *Da-sein* es requerido [*gebraucht*] por la divinidad del otro dios, se abre paso la preparación para la superación del nihilismo. Pero lo más ineludible y más duro en esta superación es el *saber* del nihilismo.²²⁵

Hay que adentrarse en la lectura de “los venideros” para encontrarse con una indicación respecto de la preparación de los que “han de venir y sobre quienes habrá de venir de vuelta en tanto que expectantes, en la sacrificada reserva, la seña... del último dios”²²⁶. Serán *futuros* aquellos que logren proyectar el *Ereignis* del otro inicio, la “instancia” del esenciarse la

²²⁴ *Ibid.*, p. 104-5.

²²⁵ *Ibid.*, p. 105.

²²⁶ *Ibid.*, p. 269.

verdad del ser “en” el evento y “como” evento, allí donde asoma alejado y velado el último dios (*der letzte Gott*).

En un curso de los años 1937/8, *Preguntas fundamentales de la filosofía. ‘Problemas’ selectos de ‘lógica’* (un buen lugar para introducirse en los *Beiträge*), Heidegger vuelve a afirmar que se está al final del *primer inicio*. Y que por ello

... nos hallamos ante la *decisión entre el final* y su decurso, que quizás todavía dure siglos, y *el otro inicio*, que solamente puede ser un instante, pero cuya preparación requiere una paciencia que no está a la altura ni de los ‘optimistas’ ni de los ‘pesimistas’.²²⁷

La urgencia de la *meditación* sobre el “primer inicio” comporta la posibilidad de estar a la altura de “la decisión” para tomar parte de este final. Final es –siguiendo la lectura del seminario–, tanto la *clausura* de posibilidades y fuerzas que unifiquen la preparación para el tránsito a lo otro, como también la *dispersión* y “mescolanza de las posiciones básicas, valores, conceptos y proposiciones tradicionales en las interpretaciones usuales del ente”²²⁸. Pensar el “primer inicio” su clausura y dispersión de fuerzas conduce a *pensar lo impensado* de la historia de este inicio y su procedencia y no el hacer su historiografía. Solo en el pensar lo impensado, para seguir una interpretación que hace el filósofo español Carlos Másmela, “podrá vislumbrarse la presencia del otro principio. Pues el primer principio no está en condiciones de pensar lo impensado en él, esto es, dentro de sus propios límites. La experiencia del límite acarrea necesariamente su rebasamiento”.²²⁹

Pero, ¿quiénes son para Heidegger esas nuevas subjetividades que llama *venideros* y que pueden ser parte del advenimiento del “otro inicio”? “pocos”, dice. Esencialmente los “morosos” e “inaparentes”, que no se llevan bien con “la publicidad” del mundo público (hoy diríamos la *opinión de las mayorías*), es decir aquellos que se resisten a ser “hablados” por el mundo público, pero que sin embargo pueden entregarse “en el espejo de los pocos y escasos”²³⁰. Serán ellos *meditantes* que logren fundar el *Da-sein*, en cuanto que éste será posibilidad de fundamento del *hombre por venir* y en tanto asuman la custodia de la verdad del ser, custodia que significa también su cuidado (*Sorge*)

²²⁷ HEIDEGGER, Martin, *Preguntas fundamentales de la filosofía. ‘Problemas’ selectos de ‘lógica’*, Ob, Cit, p. 117.

²²⁸ *Ibid.*, p. 118.

²²⁹ MASMELA, Carlos, *Martin Heidegger: El tiempo del ser*, Madrid, Ed. Trotta, 2000, p. 162.

²³⁰ HEIDEGGER, Martin, *Contribuciones a la filosofía. Del evento*, Ob., Cit., p. 272.

Los venideros, [son] los que insisten fundados en el *Da-sein*, en el recogerse anímico de la reserva, a la que ad- viene el ser (salto) como acontecimiento, tan sólo, [donde] ella acontece y se apodera del cobijamiento de su verdad.²³¹

Si hay que poner nombres Hölderlin y Nietzsche fueron precursores:

Ellos experimentaron por primera vez el final de occidente... ellos mismos, en su existencia y obra *devinieron el final*, cada uno de manera diferente... experimentaron el final y devinieron el final solamente porque fueron fascinados por el inicio y elevados a cosas grandes. Tanto la meditación sobre el primer inicio como la fundación de su final, acorde al inicio y a su grandeza, forman parte del *giro*.²³²

Venideros podrán ser, en definitiva, los que transiten la *Kehre* hacia el pensar del nuevo inicio, que no será una nueva secuencia temporal sino *repitencia* de una inmediatez o “verdad originaria”. Venideros podrán ser los que piensen el nuevo inicio desde la afonía de las palabras y con el temple apropiado (la reserva) la escucha del “último dios”, el “totalmente otro ante los *sidos...*”, y cuando esta reserva venga a *palabra*, lo dicho será siempre acontecimiento (*Ereignis*), es decir, fundará un decir como silencio²³³. El último dios “no es el fin sino el otro inicio de las incalculables posibilidades de nuestra historia”²³⁴ y por lo tanto no puede determinarse como ente o siquiera concebirse, pues se caería en el camino trazado por la “ontoteología” y su historia acabada. En la cercanía a él sucede el más grande y templado *rehusamiento*, con perspectiva de abrir a la transformación del hombre devenido “animal racional” hacia la imprevisible posibilidad de convertirse *Da-sein*. El último dios, finalmente,

... no es ningún final, sino la oscilación en sí mismo del inicio y, por ende, la figura suprema del rehusamiento, puesto que a lo inicial se le sustrae todo aferrar y se despliega únicamente en el empinarse por encima de todo aquello que ha sido atrapado como venir en él y ha sido entregado a su fuerza determinada.²³⁵

Quizás “los venideros” en su espera de “el último dios” (*der letzte Gott*), “lo más venidero en el venir, que resolviendo acaece como evento [Ereignis]”²³⁶, serán finalmente los que logren entrar en un ámbito donde el cálculo y la numeración no tienen validez.

Recapitulación.

²³¹ *Ibid.*, p. 272.

²³² HEIDEGGER, Martin, *Preguntas fundamentales de la filosofía...*, Ob., Cit., p. 119.

²³³ HEIDEGGER, Martin, *Contribuciones a la filosofía. Del evento*, Ob. Cit., p. 67.

²³⁴ *Ibid.*, p. 279.

²³⁵ *Ibid.*, p. 282

²³⁶ HEIDEGGER, Martin, *La historia del ser*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2013, p. 131.

Creo oportuno cerrar este capítulo con una revisión de conjunto de lo dicho hasta ahora, destacando algunas de las principales motivaciones:

Un primer objetivo fue mostrar de un modo sistémico cómo se desarrolló en la obra de Heidegger una preocupación genuina por la creciente tecnificación del mundo (recordando que para su pensamiento mundo equivalía centralmente Europa y Estados Unidos), y cuyas respuestas se entrecruzaron en su biografía concreta con grandes acontecimientos del siglo XX que no deberían ser pasados por alto, pero que por sí solos tampoco alcanza para explicar cabalmente la totalidad del desarrollo de su pensamiento. A modo de ejemplo y tal como señalé al inicio del presente capítulo, el camino del “viraje” comienza teóricamente a principio de los años '30, antes del ascenso del nazismo al poder; es decir, tiene sus motivaciones no exclusivamente en cuestiones externas (políticas) sino más bien en el desarrollo de su propio pensamiento, que por otro lado comparte en rasgos generales con su generación, dentro y fuera de Alemania. Sin embargo, no puede pasar desapercibido la vinculación entre el concepto fuerte de “decisión” de *Ser y tiempo* con el modo en que seis años después se resolvió la política en Alemania. No estoy diciendo que Heidegger haya adelantado en perspectiva teórica una práctica que luego caracterizaría la experiencia nacional socialista, ni justamente tampoco que él fue la respuesta más sutil y refinada de una sociedad que se endurecía al calor del blandir del tambor alemán, tampoco que la haya modelado. Justamente lo que quiero expresar es que este discernimiento en él acarrearía complejas e interminables conjeturas y -entre otras cosas- por eso ocupa un lugar prominente aún en el pensamiento del siglo XX.

También considero importante para esta primera parte de lectura y comentario poder vincular en una misma secuencia como vía de exploración textos tales como *La época de la imagen del mundo* o *La pregunta por la técnica* con los *Beiträge die Philosophie*, aunque respetando sus particularidades, ya que claramente está más difundida una la lectura a mi criterio lineal y concreta que acota la cuestión de la técnica a un asunto puramente científico instrumental, desde la lectura de los dos primeros textos, a los que a se le suelen sumar algunos más como *Gelassenheit* (Serenidad) o el “reportaje póstumo”. Esto contribuye inclusive, no está de más mencionarlo, a no saber bien cómo *catalogar* la serie de textos que siguen el camino de los *Beiträge*, sobre todo cuando se intenta desarrollar una mirada que pretende ser “de conjunto” del pensamiento sobre la subjetividad y su relación con la técni-

ca que comience con la *Kehre*. Por otro lado los *Beiträge* cuentan con un ensamble (La resonancia) que por completo sumerge al lector en la problemática de la técnica.

Una posible explicación de esta falta de coordinación ampliada en la interpretación textual del segundo Heidegger puede deberse al “cripticismo” de su lectura; otra, que la edición de esta serie de tratados sea bastante reciente y no haya despertado aún el interés suficiente. También resulta tentador adscribir a la idea de que existiría una lectura para “no iniciados” que hace difícil su asimilación y circulación masiva. Sea cual fuera la respuesta más correcta, desde mi perspectiva resulta incompleto hoy no prestarle atención al vínculo temático que existe, a pesar de la diferencia estilística: si el ser se dice de muchas formas siguiendo la tradición iniciada por Aristóteles, el camino de interpretación de la subjetividad y la técnica contemporáneas evidentemente también, siguiendo a Heidegger. Por lo tanto y desde la traza aquí desplegada, a riesgo de equivocarme o contribuir a un desacuerdo opté por poner en vinculación una explicación que en la antigüedad griega podía considerarse de tipo *phýsico tékhnic*, que funcione de soporte a la interpretación manipuladora en la edad moderna, con la idea de las *Contribuciones* de “abandono” y “olvido del ser”.

La cuestión de la vinculación del tiempo y la temporalidad enlazada a la subjetividad resulta otro de los puntos interesantes para anudar en el recorrido aquí propuesto: hay una idea en Heidegger que actúa como búsqueda permanente (y/o experimento también) que aparece ya en el inicio en sus lecciones y que se mantiene a la par que transforma, pero cuyo sentido no es otro que enfrentar un tiempo físico para distinguirlo de un tiempo humano.

Así, en *Ser y tiempo* el tiempo objetivo, caracterizado como “vulgar” por ser el tiempo común a todos (tiempo del reloj y del mundo cotidiano), aparece desafiado por un tiempo originario fundado en un “*Dasein* ontológico” determinado en su poder-ser (*Seinkönnen*) (§67-71) ¿determinado a qué?, a ser sí mismo o no serlo (propiedad-impropiedad) y que en tanto posibilidad, su posibilidad más extrema siempre estará signada por su muerte *inminentemente*²³⁷. Dicho de otro modo, en tanto poder-ser, el *Dasein* se proyecta temporalmente de cara a un futuro. ¿Cómo será la determinación de futuro de un *Dasein* impropio? Heidegger dice que esta aparece como “inmediata y regularmente” *ocupada en aquello de lo que se ocupa*. “El *Dasein* no viene primariamente a sí mismo en su poder-ser más propio e irrespectivo, sino que, ocupándose, *está a la espera de sí mismo desde lo que el objeto de su ocupa-*

²³⁷ “El *Dasein*, en su ser-en-cada-instante, es en cada caso su muerte. *Dasein* significa ser-posible. Su muerte es la más extrema”. HEIDEGGER, Martin, *El concepto de tiempo*, Barcelona, Herder, 2008, p.65.

ción da de sí o rehúsa"²³⁸. Es decir, aparece *alienado* en la comprensión de su poder-ser. De otro modo, a partir del "estado de resuelto" (*Entschlossen*) el *Dasein* se decide libremente a ser sí mismo abriéndose a una temporalidad totalmente distinta.

En la resolución, el presente no sólo es traído de vuelta desde la dispersión en que se encuentra en medio de aquello que es objeto de inmediata ocupación, sino que es retenido en el futuro y en el haber-sido. El presente retenido en la temporalidad propia, y que por ende es un *presente propio*, lo llamamos el *instante* [*Augenblick*]... Significa la salida fuera de sí, resuelta, pero retenida en la resolución... El fenómeno del instante *principalmente* no puede ser aclarado por el *ahora*. El ahora es un fenómeno tempóreo que pertenece al tiempo en cuanto intratemporeidad.²³⁹

Esto aparecía ya de un modo particularmente claro en el análisis de las primeras comunidades cristianas cuando es tratada la experiencia de la *parousía*, "Segunda venida" o "reaparición del ya aparecido", donde el "cuándo" de esta venida –según Heidegger– no representaría una pregunta de conocimiento: "*vosotros sabéis bien...*" sería la respuesta de Pablo según ya fue visto. Entonces, lo que quiere remarcar en esa respuesta Heidegger es que *ese* cuándo se atestigua con una vida y temporalidad asumidas como propias y en este sentido acarrea una estructura de resolución similar al que la conciencia se vincula en comunicación con el *Dasein* impropio en *Ser y tiempo*. Pablo –en la lectura que hace Heidegger– le exhorta a los cristianos: "los que hallan en este mundo sosiego y seguridad son los que se apegan a este mundo, porque éste les procura sosiego y seguridad"²⁴⁰. Por ello el *cuándo* en definitiva estará determinado por el comportamiento, por el ejercicio de la experiencia fáctica de la vida en cada uno de los instantes.

En síntesis, la experiencia de la segunda venida no es una experiencia objetiva del tiempo como "sucesión de *ahoras*" cuantitativo (tiempo físico y aristotélico), sino que se da cualitativamente en un presente propio, del instante siempre oportuno (*kairós*) en el que se decide.

El "pensar meditativo" a la espera del "último dios", la "solicitud" de Pablo a los cristianos a la espera de la *parusia* y la "llamada" de la conciencia al *Dasein* en *Ser y tiempo* tienen como común denominador la búsqueda de un "salto" hacia adelante en dirección de una temporalidad nueva, auténtica. La cita que copio de los *Beiträge* a continuación expresa esta búsqueda que en distintos modos obsesionó a Martin Heidegger: "El último dios es el inicio de la más larga historia por su vía más corta. Precisa de una larga preparación para el

²³⁸ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Ob. Cit., p 352.

²³⁹ *Ibid.*, 351.

²⁴⁰ HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ob. Cit., p. 128.

instante más grande de su paso”²⁴¹. Los tres modos representan la necesidad del *tránsito* de esa experiencia y de una *apertura* nueva a la “verdad del ser” que sólo será posible si hay una torsión o modificación en la propia vida, es decir, una transformación en la subjetividad, una salida de un dispositivo para el ingreso en otro, tema tan recurrente en el pensamiento moderno occidental y que en Heidegger, como indiqué antes, tiene un primer abordaje en el ejemplo histórico, luego un lenguaje que combinó metafísica y política y finalmente uno *más allá* de toda metafísica.

Ahora, esta vinculación temporalidad/sujeto también puede presentar características distintas si son puestas en comparación, sobre todo en relación al ultimísimo Heidegger del “nihilismo consumado”: si tanto en la *solicitud* de Pablo como en la idea de *la llamada* de la conciencia aparece una cierta invocación transformadora de cara al sujeto al que está dirigida dicha apelación, esto es, exhortación a la posibilidad de llevar a cabo una transformación de la vida propia si se dispusiera así, en el caso de “los venideros” de las *Contribuciones* esa apelación a la subjetividad aparece eliminada o de un modo subsidiario al *pensar meditativo*. Esta es tal vez la mayor diferencia en las distintas ideas de subjetividad proyectadas por Heidegger y modelizadas aquí. El término *Ereignis* resulta por ello muy apropiado para comprender esto último, sobre todo si se tienen en cuenta tres características que pueden vincularse a este tema: el abandono de la idea de *Dasein* como ente fundamental, que por su comprensión del ser resulta objeto privilegiado de análisis; también que con *Ereignis* aquello que se pensó lo más propio del hombre (su relación con el Ser) ahora aparece como aquello que lo rehúsa y con ello “la más propia propiedad” analizada en *Ser y tiempo* se disuelve la “co-pertenencia”. Por último, en relación a la crítica de la metafísica de la subjetividad que en la época de *Ser y tiempo* era -metodológicamente hablando- de *Destruction*, durante el transcurso de estos años irá de “superación” primero a “desasimiento” o “estar convaliente” en ella después. Esto último es lo que hay que tener en cuenta cuando se lee un texto como *Gelassenheit* (Serenidad) sobre el que diré algo más adelante. Pero en todo caso ya estamos hablando en un terreno de pensamiento “posmetafísico” del que sin dudas Martin Heidegger fue iniciador.

La experiencia de la *temporalidad*, de la *subjetividad* y de la *política* serían los tres tópicos que resumen lo abordado en Heidegger según el pequeño recuento hecho en estos últimos párrafos más allá de la partición en Heidegger I y Heidegger II. Para la segunda parte,

²⁴¹ HEIDEGGER, Martin, *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento*, Ob. Cit., p 281.

dedicada al modo en cómo estas tres configuraciones aparecen en Giorgio Agamben, como fue dicho en la *introducción*, se cambiará el centro metafísico de análisis heideggeriano por uno filosófico político, pero sin abandonar del todo la discusión del fundamento, como se verá durante todo el recorrido. A grandes rasgos, en el capítulo 4 se discutirá la noción de contemporaneidad y se introducirá en algunos conceptos importantes para comprender el presente desde la visión del filósofo italiano. En el capítulo 5 se analizará la subjetividad desde la perspectiva “biopolítica” en la doble dimensión que le imprime Agamben: como un momento del desarrollo del poder de la esencia de la *tékhnē* occidental por un lado (la “tánatopolítica”), y como administración de la vida y fin de lo político por el otro. Por último, el capítulo 6 estará ajustado a las nociones de “potencia”, “vida” y “forma-de-vida” y se preguntará por las posibilidades que tendría la política *hoy*.

SEGUNDA PARTE: HACER DE LA VIDA UNA FORMA-DE-
VIDA

CAPITULO 4: Coordenadas para pensar *lo contemporáneo*.

En cuanto se produce una mutación metafísica, se desarrolla sin encontrar resistencia hasta sus últimas consecuencias. Barre sin ni siquiera prestarles atención los sistemas económicos y políticos, los juicios estéticos, las jerarquías sociales. No hay fuerza humana que pueda interrumpir su curso..., salvo la aparición de una nueva mutación metafísica.

Michel Houellebecq. *Las partículas elementales*

... contemporáneo es aquel que mantiene la mirada fija en su tiempo, para percibir, no sus luces, sino su oscuridad. Todos los tiempos son, para quien experimenta su contemporaneidad, oscuros. Contemporáneo es, justamente, aquel que sabe ver esa oscuridad, aquel que está en condiciones de escribir humedeciendo la pluma en la tiniebla del presente.

Giorgio Agamben. *Desnudez*

El propósito en este capítulo será dar cuenta de una serie de conceptos (a modo de *caja de herramientas*) imprescindibles para el análisis de la temporalidad presente, que ayuden a comprender los rasgos que adquiere la cuestión de la subjetividad contemporánea en el pensamiento de Giorgio Agamben. Me propongo desarrollar desde *su* visión nociones tales como “espectáculo”, “poshistoria”, “*Ereignis*”, “vida”, “forma-de-vida” y “arqueología filosófica” (esta última referida al “método”), estos remiten naturalmente a algunos pensadores con quienes dialoga: Guy Debord, Michel Foucault, Alexander Kojève o Martin Heidegger. Ellos, entiendo, son *claves* imposibles de eludir para el desarrollo de los objetivos de la perspectiva la presente tesis (a los cuales agregaría sin dudas a Aristóteles, a Walter Benjamin y Carl Schmitt que tendrán mayor protagonismo en los capítulos cinco y seis).

Escribir una “ontología del presente” es el oficio del arqueólogo.

Agamben plantea que describir la *experiencia* de la temporalidad es la manera de distinguir el presente histórico de otras épocas, estableciendo para esta vía de acceso o abordaje (él la asocia a la pregunta por “lo contemporáneo”) tanto un *guiño* como un *recurso* en consonancia con el pensamiento de Michel Foucault. Vale recordar que la conferencia de 1983 en el *Collège de France* y su revisión escrita en 1984 sobre el escrito de Kant *¿Qué es la ilustración?* representan un extracto de sus últimas investigaciones –a la par genealógicas y arqueológicas- referidas a la racionalidad política moderna, comúnmente llamada *gubernamentalidad*. La importancia que tuvo el texto de Kant -según Foucault- y que lo distingue de otros escritos de autores que también abordaron su situación histórica es haber constatado

a partir de esa pregunta “¿Qué es la Ilustración?” el elemento distintivo de su época, *su diferencia*. Es decir, la cuestión misma de la ilustración resultaría entonces una referencia por contraste que puede enunciarse de la siguiente manera: *¿qué diferencia introduce el hoy con respecto al ayer?*²⁴² La respuesta foucaultiana en la conferencia de 1984, más allá de caracterizar esa distinción como un *ethos* (una *actitud* que conlleva un modo de pensar y problematizar el presente vinculada a cierta constitución de sujeto autónomo y con una voluntad determinada), al no indagar en sus posibles estructuras formales ni buscar un valor universal, en tanto crítica, no podría constituirse como trascendental ni tendría como fin elaborar algún tipo de conclusión con rasgos de metafísica. Por ello, desde la metodología foucaultiana debería ser entendida como “genealógica en su finalidad y arqueológica en su método”²⁴³.

Continuando esta vía de acceso pero marcando diferencias a la vez, sobre todo con esto último, afrontar “lo contemporáneo” para Agamben será también poner en perspectiva crítica aquello que Foucault desarrolló con sus estudios del “poder” y que por propia concepción de la genealogía estuvo limitado para analizar más allá que en sus efectos.

La operación que lleva a cabo la genealogía consiste en la evocación y en la eliminación del origen y del sujeto. Pero, puesto que se trata finalmente de remontarse al momento en el que los saberes, los discursos y los ámbitos de objetos se han constituido, ¿qué ocupa el lugar del origen y del sujeto?²⁴⁴

Esta observación antecedente invita rápidamente a “recalibrar” influencias: Michel Foucault es la referencia inmediata, pero no única y menos la última con la cual Agamben mide su intento de escribir una “*ontología histórica del presente*”. La tarea arqueológica que éste propone se articula y desarrolla sobre tres pilares tan estratégicos como urgentes y sobre los cuales el pensamiento debe enfrentar su contemporaneidad, a saber: la cuestión de la vida y su *escisión* al interior llevada a cabo por el dispositivo metafísico-político de Occidente, que la ha convertido en “objeto” de dispositivos de poder (biopolítica), pero también la vida como un permanente poner en juego las posibilidades de constituirse como forma-de-vida, es decir, rebasar dicha subjetivación. En segundo término, el final de la historia (que en Agamben coincide también con el final del Estado-nación) y el triunfo de la idea de administración

²⁴² FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la Ilustración?” (1984), en *¿Qué es la Ilustración?*, Córdoba, Alción Editora, 1996, p. 87.

²⁴³ FOUCAULT, Michel, *Ob. Cit.*, p. 104-105.

²⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio, “Arqueología filosófica”, en *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2009, p. 117.

sobre la política, siguiendo los análisis de Kojève. Por último, en la estela de los análisis heideggerianos, el estudio del momento presente entendido como “acontecimiento” y definido como “sociedad del espectáculo” en la línea de Guy Debord.

Como primera aproximación, según la perspectiva que me interesa desarrollar, diré que para Agamben *arqueológico* será el modo adecuado con el que su pensamiento interviene en la política y más: se entrega a la tarea de unir los eslabones de una cadena que conduce conceptualmente por una serie de autores y conceptos hasta la filosofía de Martin Heidegger. Que en la identificación que hace el filósofo italiano del *Ereignis* como el último movimiento del ser (y el final de la diferencia ontológica), con la apertura al fenómeno de nuestro presente, cobra sentido para el hombre la pregunta por la vida y sus posibilidades. *En un mundo dominado por la técnica “espectacular” (ya veremos cómo se desagrega este concepto) la “arqueología filosófica” resultaría el método posible de acceso al lugar de emergencia de esa escisión en la que, siguiendo los pasos de Heidegger, el Ereignis instauro como posibilidad un nuevo modo de ser y tiempo.*

En síntesis, siguiendo una perspectiva que metodológicamente se inicia con Foucault, abrevia en autores como Benjamin y Kojève y conceptualmente encuentra su forma final en Heidegger²⁴⁵, Agamben llama “arqueológico” al procedimiento por el cual la reflexión logra acceder a este “acontecimiento último” que opera como “inicio” de nuestra contemporaneidad. Veamos cómo sería esto.

En el ensayo “Arqueología Filosófica”, incluido en *Signatura rerum*, afirma que ésta implica el desarrollo de una tarea que “está oculta en lo inmemorial y lo prehistórico”²⁴⁶, pero que en su ejercicio establece una diferencia con relación a los arqueólogos tradicionales: con esta no se pretende regresar a un pasado remoto “sino a lo que en el presente no podemos en ningún caso vivir y, al permanecer no vivido, es reabsorbido sin cesar hacia el origen, sin poder alcanzarlo jamás”²⁴⁷. Por eso un arqueólogo de lo contemporáneo “coyunta” a la par que “fractura” el tiempo, haciendo de esa fractura “el lugar de una cita y un encuentro entre los tiempos y las generaciones”.²⁴⁸

²⁴⁵ A mi juicio esto termina de entenderse recién con la publicación de *Homo Sacer IV, 2. El uso de los cuerpos*.

²⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio, “¿Qué es lo contemporáneo?”, en *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, p. 27.

²⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Ob. Cit.*, p. 27.

²⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Ob. Cit.*, p. 28. Este es tal vez el punto de mayor divergencia con las reflexiones del último Heidegger, para quién el pensamiento debiera solo estar a la escucha antes que a la base de cierta actividad “actitudinal”. Y en algún sentido no resultaría improbable la hipótesis de que en Heidegger a medida que

En un artículo que luego retomaré y del que aquí transcribo una cita sólo a modo de ejemplo, Agamben explica el vínculo indisoluble entre el concepto *Ereignis* y fin de la historia acontecida:

Esto sólo puede querer decir que 'la historia del ser está acabada', que el *Ereignis* es el lugar del 'despedirse de ser y tiempo': el ser ya no destina nada, ha logrado sus figuras (las figuras de su olvido) y se muestra ahora como el puro destinar sin destino ni figura. Pero, a la vez, este puro destinar sin destino aparece como lo Propio del hombre, en el que hombre y ser se reúnen.²⁴⁹

La posibilidad de conectar esto último con la idea de una "arqueología filosófica" cuya meta es acceder a lo contemporáneo hace entonces de la arqueología una "práctica que, en toda indagación histórica, trata no con el origen sino con la emergencia del fenómeno...".²⁵⁰

Por ello en *El uso de los cuerpos*, obra que da cierre a la saga *Homo Sacer*, entrega un extenso segundo capítulo a la posibilidad de construir una "Arqueología de la ontología", en el que la crítica llega a su turno al propio Heidegger buscando de algún modo ajustar cuentas también con él. El hilo argumental es el siguiente: si desde Kant la ontología fue pensada como "el lugar originario de la articulación histórica entre el lenguaje y el mundo"²⁵¹ en la forma de un *a priori* (histórico) constituyente como condición de posibilidad de lo trascendental²⁵², fue a partir de él -y en respuesta a eso que escribió- que apareció una tradición de filósofos con Nietzsche a la cabeza (a los que pueden sumarse Benjamin y Foucault, además de lingüistas como Benveniste), entregados a la posibilidad de pensar una vía de salida de eso trascendental, buscando desplazar ese *a priori* desde el conocimiento hacia atrás, es decir, hacia el lenguaje mismo. El resultado fue la prescripción de un imposible como *a priori* histórico, pero que en términos de lenguaje ha sido componente de una ontología "posfundacionalista" cuyas consecuencias serán asumidas por el propio Agamben.

Al identificarse por completo con el ser, el lenguaje se plantea ahora como una efectividad ahistórica o poshistórica, que ya no condiciona ningún sentido reconocible del devenir histórico ni ninguna articulación epocal del tiempo. Esto significa que vivimos en un

la pregunta inicial por el ser fue encontrando argumentaciones más abstractas perdió contemporaneidad en el sentido que la entiende Agamben, incluido sus análisis de la *Gestell*.

²⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio, "Se. Lo absoluto y el *Ereignis*", en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007, p. 237

²⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio, "Arqueología filosófica", en *Signatura Rerum. Sobre el método*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2009, p. 124.

²⁵¹ AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2017, p. 211.

²⁵² Recordemos que con él la "filosofía primera" define el espacio del saber y actuar, es decir de lo que el hombre puede conocer y decir acerca de las cosas.

tiempo que no está determinado por ningún *a priori* histórico... es decir, un tiempo post-histórico.²⁵³

El programa filosófico de la arqueología debería antes de asumir totalmente las consecuencias de semejante arribo ajustar cuentas con ese “hecho singular” aunque determinante, yendo a desarticular el dispositivo ontológico que desarrolló durante dos milenios funciones en occidente como *a priori* (fundamento), cuando la escisión en el ser tuvo su primer *locus* en Aristóteles entre *ousia* o sustancia primera, punto límite de subjetivación (del ser en el lenguaje), y las sustancias segundas o cualidades de las cosas (*Aristóteles Met. 1028a 13-20 – Cat. 2a 10-15*).

Cualesquiera que sean los términos en los cuales la división se articula a lo largo de la historia (esencia primera/esencia segunda, existencia/esencia, *quod est/quod ist, animas/quidditas*, naturaleza común/supuesto, *Das sein/Was sein*, ser/ente) lo decisivo es que en la tradición de la filosofía occidental, el ser, como la vida, será interrogado a partir de la escisión que la atraviesa”.²⁵⁴

El capítulo es extenso y los autores que desfilan por allí representan momentos de inflexión filosófica que ubican al lector en las juntas de la historia de la metafísica (Aristóteles, Santo Tomás, Duns Scoto, Leibniz), siempre atento a los modos de declinar esa escisión originaria (*ser y lenguaje*). Para esta tesis interesa detenerse en el tratamiento que da a las *Contribuciones a la filosofía* en relación a la cuestión del vínculo hombre/*Dasein* y preguntar a raíz del acontecimiento del final de la historia de la metafísica qué ocurre con la cuestión misma del acontecimiento de apropiación o *Ereignis*, es decir, en qué medida la copertenencia puede reintegrar la vida humana en ese proceso de apropiación de lo expropiado.

¿Es el hombre quien, asumiendo su *Da*, ‘proyecta el ser’, abre su claro y salvaguarda su verdad, o es, más bien, el ser que *usa* al hombre para este fin?²⁵⁵

Según Agamben, el *Ereignis* tal cual Heidegger lo presenta en las *Contribuciones* permite pensar la “copertenencia” y fundación recíproca entre hombre y *Dasein* (siempre que se entienda al *Da* como el *ahí* de la apertura al ser), sin embargo,

[l]a transformación del viviente hombre, del animal *rationale* en *Da-sein* y que en ella está en cuestión, por el contrario, sigue siendo problemática hasta el fin.²⁵⁶

²⁵³ AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos*, Ob. Cit., p. 215.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 218.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 323.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 325.

Tenemos que el ser se “retro-funda” con el *Dasein*, ¿pero cómo se da o define esta fundación en el hombre? ¿Qué ocurre con el viviente en ese acontecimiento de apropiación? Para responder esto Agamben recurre al parágrafo 175 de las *Contribuciones*

...el *Da-sein* –al que incluso no se lo puede acomodar en ninguna parte- se aparta de la relación con el hombre y se devela como el “Entre”, que es desplegado por el mismo Ser en cuanto que abierto dominio de excelencia interior [*Hereinragungsbereich*] para el ente, en cuyo dominio éste se retrotrae sobretodo sobre sí mismo. El ahí es acontecido desde el Ser mismo, y el hombre es, en tanto que guardián de la verdad del Ser, apropiado a consecuencia [de esto], y, de ese modo, le pertenece al *Da-sein* de un modo destacado.²⁵⁷

Por eso, si es un tema importante el de la relación entre viviente hombre y *Dasein* las *Contribuciones* no parecieran poner demasiada luz sobre ella para su desciframiento y cabría preguntar por ende ¿cómo sería ese apropiar de “modo destacado” que habla Heidegger?, ¿por medio de qué accedemos al *ahí*? la única respuesta que parecería ser conducente es la que provee la noción de *Stimmung* (“tonalidad emotiva”, “temple de ánimo” o “dispositivo”),

La única respuesta posible es que el ahí es extraño, está velado y emotivamente dispuesto porque no pertenece originariamente al ser-ahí [Da-sein], sino al hombre, al viviente que ofrece al ser-ahí el lugar del que necesita para encontrar “su” ahí.²⁵⁸

Así, el “ahí” resultaría el *lugar* del “conflicto originario” en el cual se da la expropiación y apropiación y en el que el viviente (hombre) es apartado y suspendido para que el *Da-sein* tenga lugar. Habría entonces, para cerrar esta reflexión que se inició con la escisión fundamental en el “ser” (en Aristóteles) y que culmina con la escisión en la “vida” (en el último Heidegger), previo al *Dasein* un hombre no-humano “emotivamente dispuesto” que puede o debe ser transformado:

Si el hombre es en verdad tal sólo cuando de simple viviente se convierte en racional, entonces se deberá presuponer un animal-hombre todavía no verdaderamente humano... eso significa que hay antes o debajo de él un hombre no-humano que puede o deber ser transformado en ser-ahí.²⁵⁹

Ese modo privativo desde el cual Heidegger *resigna* (escinde) lo que el hombre comparte con el resto de los vivientes no humanos es lo que paradójicamente permite la constitu-

²⁵⁷ HEIDEGGER, Martin, *Contribuciones...*, Ob. Cit., §175, p. 209.

²⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos*, Ob. Cit., p. 328.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 329.

ción ontológica como *Dasein*²⁶⁰ y esto no significa otra cosa que “lo humano está vacío, porque no es otra cosa que una suspensión de la animalidad”.²⁶¹

Desde la perspectiva opuesta aquel hombre no-humano tendría su máxima proximidad con el animal en los términos de “aburrimiento profundo” y “aturdimiento”, en cuanto que ambos implican un *no estar* “cerrados” ni tampoco “develados” y tanto hombre como animal aparecerían absortos y entregados al ente en su totalidad²⁶². Sin embargo, en el caso del hombre (por su carácter configurador de mundo) ese aburrimiento al mantener “en suspenso” la relación con lo ente, le abriría una eventualidad de algo que el animal (su aturdimiento es *ensordecedor*) no puede: la posibilidad de su ser-ahí o *Da-sein*²⁶³. En este sentido desde la perspectiva del hombre, lo viviente-no humano más que un presupuesto “que pueda ser dialécticamente superado y conservado”, resulta aquello “inasumible y oscuro que permanece en suspenso en el centro del mismo ser”²⁶⁴. Su posibilidad, paradójicamente, estaría dada por la suspensión primera en su relación con la animalidad y el privilegio de esa posibilidad vendría por la asunción de un hacer “que, como tal, en cada ocasión puede ser intercambiada por una tarea política”.²⁶⁵

La interpretación de la génesis de lo humano que ve en la “posibilidad” una dimensión ontológica atraviesa toda la obra de Giorgio Agamben y encuentra un cierre en *El uso de los cuerpos* -como acabamos de ver- a la luz del último Heidegger. Captar esa dimensión ontológica es quizás la única forma de abrir espacios para la creación de una *forma-de-vida* resistente a los dispositivos de captura jurídicos, teológicos y/o biopolíticos. El resto del capítulo lo dedicaré a establecer un análisis de situación, en los términos de Agamben, en el que pueda vislumbrarse cómo funcionan estos dispositivos hoy. Para ello es imprescindible volver un poco hacia atrás.

²⁶⁰ El punto de contacto es el aturdimiento y el aburrimiento profundo. De un modo magistral Agamben analiza aspectos del curso de Heidegger de 1929 *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, en *Lo Abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2006, p. 93-146.

²⁶¹ AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos*, Ob. Cit., p. 337.

²⁶² En *La náusea* Sartre describe una situación similar con el héroe de la novela, Antoine Roquentín, pero solo que no vinculada a un animal sino a la raíz de un castaño, cuando narra que éste, sentado en el banco de una plaza, es absorbido por ella hasta descubrir por fin lo esencial de la contingencia.

²⁶³ AGAMBEN, Giorgio, *Ob. Cit.*, 337.

²⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Ob. Cit.*, 338-9.

²⁶⁵ Dice al respecto: “El hombre aparece entonces como un viviente que, al suspender sus relaciones con las cosas, aprehende el ente en su sustraerse como posibilidad. Es un animal que, aburriéndose, se despierta de y a su propio aturdimiento y puede ahora aprehenderlo como tal; una polilla que, mientras la llama la consume, se percata por primera vez de esta y de sí misma. Esto significa que el ser-ahí es un animal que ha aprehendido su animalidad y ha hecho de esta la posibilidad de lo humano. Pero lo humano está vacío, porque no es otra cosa que una suspensión de la animalidad”. AGAMBEN, Giorgio, *Ob. Cit.*, 341.

Espectáculo y democracia, la cuestión de la excepción/administración (soberanía y gobierno) de la vida.

En 1996 Giorgio Agamben publica *Medios sin fin. Notas sobre la política*²⁶⁶ con el que aborda distintas problemáticas a partir de sus diversos ámbitos de manifestación: históricos, conceptuales o bien coyunturales. Tomado como un volumen menor dentro de su vastísima obra (por temas y volúmenes), resulta un buen pasaje hacia la cuestión que aquí me ocupa, que sigue siendo (vuelvo a repetirlo) la consideración sobre cierta *herencia heideggeriana* en el pensamiento contemporáneo sobre la técnica y la subjetividad en general y en Agamben en particular.

Al contar con artículos que van desde principios de los años '90 hasta mediados de la década (cuando se publica el primer volumen de *Homo Sacer*), *Medios sin fin* tiene el extraño privilegio de situarse como un punto de inflexión con el que usualmente suele dividirse su producción escrita, es decir: el conjunto de libros y temas dispersos previo y post "saga"²⁶⁷ y la rígida *Homo Sacer* con su corpus numeral.²⁶⁸

De más está decir que un aspecto que enriquece a la par que complejiza la reflexión del filósofo italiano es que en su obra, junto a autores como Martin Heidegger, Walter Benjamin, Michel Foucault, Carl Schmitt, Alexander Kojève, Giles Deleuze, Jacques Derrida y Guy Debord (por citar algunos de sus *contemporáneos*, término sobre el que me ocuparé inmediatamente) confluyen con la misma naturalidad Aristóteles, Platón, Averroes, Dante, Santo Tomás o Nietzsche; también escritores como Franz Kafka, Raymond Queneau, Robert Walser o Elsa Morante o lingüistas como Emile Benveniste, Roman Jakobson y Jean-Claude Millner. Y no sería inexacto afirmar que tras el conjunto de problemas literarios, lingüísticos, estéticos y filosófico-políticos que muchas veces trabaja alguno de sus libros el objetivo resulte ser finalmente examinar la situación metafísica presente.

Guy Debord no es un autor que pueda encontrárselo muy citado en los debates sobre subjetividad política contemporánea ni en batallas específicas del marxismo vigente. Sin em-

²⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, ed. Pre-textos, 2010.

²⁶⁷ Vale mencionar los que resultaron relevantes para esta investigación: *Infancia e historia* (1978), *Idea de Prosa* (1985), *La comunidad que viene* (1990), *Medios sin fin. Notas sobre la política* (1996), *El tiempo que resta. Un comentario a la Carta los romanos* (2000), *Lo abierto* (2002), *Profanaciones* (2005), *La potencia del pensamiento* (2005) y *Desnudez* (2009).

²⁶⁸ *Homo Sacer I. El poder soberano y la vida nuda* (1995); *Homo Sacer II, 1. Estado de excepción* (2003); *Homo Sacer II, 2. Stasis* (2015); *Homo Sacer II, 4. El reino y la gloria* (2008); *Homo Sacer II, 3. El sacramento del lenguaje* (2008); *Homo Sacer II, 5. Opus Dei* (2012); *Homo Sacer III. Lo que queda de Aushwitz* (1998); *Homo Sacer IV, 1. Altísima Pobreza* (2011); *Homo Sacer IV, 2. El uso de los cuerpos* (2014).

bargo a juicio de Giorgio Agamben los libros de Debord encarnan “el análisis más lúcido y severo de las miserias y de las servidumbres de una sociedad –la “sociedad del espectáculo” en que vivimos- que hoy ha extendido su dominio a todo el planeta”²⁶⁹. Debord aparece en este horizonte como el más claro insumo sociológico con que desarrollar una perspectiva crítica del mundo contemporáneo asentada, a su vez, sobre un análisis renovado del fetichismo de la mercancía.²⁷⁰

Entendida como comentario o *glosa* a *La sociedad del espectáculo*, la apropiación que hace Agamben de Guy Debord a partir de *Medios sin fin* no es lineal ni mucho menos total y tiene su propio *détournement* (desvío), para utilizar un término afín al situacionismo. Sin embargo soporta sin fisuras la torsión que implica interpretar, para continuar, sin desmarcarse de las coordenadas primeras con las que describe la sociedad de la mercancía-imagen generalizada.

El gesto por el que Debord funda precisamente... su análisis de la sociedad del espectáculo, es decir, del capitalismo que ha llegado a su forma extrema, es por eso más notable todavía. El “devenir imagen” mercancía del capital no es más que la última metamorfosis de la mercancía, en la que el valor de cambio ha eclipsado ya por completo al valor de uso y, después de haber falsificado toda la producción social, puede ya acceder a una posición de soberanía absoluta e irresponsable sobre la vida entera.²⁷¹

Retomando la enumeración que hace Paula Fleisner de este pequeño volumen (*Medios sin fin*), en él aparecen

... algunos tópicos que serán claves para el pensamiento de la multitud: la descripción ontológica de la singularidad y la consideración sobre el tipo de lucha política de la actualidad, la idea del pensamiento y del lenguaje como lo común y de su expropiación por parte del Estado capitalista, la multitud como atributo inherente al intelecto...²⁷²

Fundamentalmente es una denuncia de la “situación” construida por el espectáculo *hoy* cuando se viven tiempos de total expropiación del lenguaje. Pues si para Debord el espectáculo es capital acumulado “a tal grado” convertido en imagen, para Agamben –esta puede ser la síntesis de su modo de apropiación- el espectáculo *hoy* está dado por la expropiación misma del lenguaje a la experiencia humana.

Debord había orientado esta idea al decir que espectáculo no es equivalencia de todas las mercancías sino “dinero que *solamente se mira*, pues en él ya la totalidad del uso se ha

²⁶⁹ AGAMBEN, Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Ob. Cit., p. 63.

²⁷⁰ Una muy buena interpretación de esto aparece en JAPPE, Anselm, *Guy Debord*, Barcelona, Anagrama Editorial, 1998.

²⁷¹ AGAMBEN, Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Ob. Cit., p. 65.

²⁷² FLEISNER, Paula, *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*, Ob. Cit., p. 223.

intercambiado contra la totalidad de la representación abstracta”²⁷³, profetizando de este modo lo que cuatro años más tarde el gobierno de EE.UU. –en cabeza de Nixon- efectivizaría al suspender la convertibilidad del dólar al oro y con ello desanclar toda referencia material (externa) del valor del dinero para dar paso a un valor que pasa a ser puramente autorreferencial.²⁷⁴

En paralelo a este razonamiento es que Agamben plantea la necesidad de detenerse en las transformaciones en el lenguaje mismo que trajo la sociedad espectacular, pues el análisis marxista no habría reparado lo debido en que el capitalismo no sólo expropia la actividad productiva del hombre sino también la naturaleza comunicativa del mismo lenguaje. Debord lo enuncia en las Tesis 191 y 192 al afirmar que con el fin del arte moderno (surrealismo y dadaísmo) y de las experiencias proletarias europeas la comunicación de la experiencia devino incomunicable, precisamente porque ya no había nada más que comunicar salvo la “espectacularización” de lo social; Agamben lo hace estableciendo la analogía –“de sentido común”- entre el dinero y el lenguaje, al describir que ambos refieren a las cosas finalmente, comercializándolas como mercancía en el primer caso y enunciándolas y volviéndolas comunicables en el segundo.

Así como, por siglos, aquello que permitía al dinero desempeñar su función de equivalente universal del valor de todas las mercancías era su relación con el oro, del mismo modo aquello que garantiza la capacidad comunicativa del lenguaje es la intención de significar, su referencia efectiva a la cosa. El nexo denotativo con las cosas, realmente presente en la mente de todo hablante, es aquello que, en el lenguaje, corresponde a la base aurea de la moneda.²⁷⁵

Pero en el capitalismo actual (de valorización financiera) así como el dinero no tiene otra referencia que el dinero mismo (apareciendo desprendido de la cosa), el lenguaje no dice nada porque ya no denota.

Porque está claro que el espectáculo es el lenguaje, la comunicabilidad misma y el ser lingüístico del hombre. Y esto significa que el análisis marxiano deber ser completado en el sentido de que el capitalismo (o cualquier otro nombre que se quiera dar al proceso que domina hoy la historia mundial) no se dirigía sólo a la expropiación de la actividad productiva, sino también y sobre todo a la alienación del propio lenguaje, de la propia naturaleza lingüística y comunicativa del hombre, de ese *logos* que un fragmento de Heráclito identifica con lo Común es el espectáculo, es decir la política en que vivimos.²⁷⁶

²⁷³ DEBORD, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, la marca editora, 2012, tesis 49.

²⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio, “El capitalismo como religión”, 2017, artículo disponible en: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2018/05/26/agamben-capitalismo-religion/>

²⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Ob. Cit.*

²⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Ob. Cit., p. 70-1.

Y así como el dinero que mide las mercancías no puede él mismo volverse mercancía, el lenguaje “que vuelve comunicables las cosas no puede volverse él mismo una cosa, objeto a su vez de apropiación y de intercambio”.²⁷⁷

Aclarado este punto es posible avanzar ahora respecto de tres derivaciones con las cuales el filósofo italiano complementa la idea de espectáculo, dándole una impronta signada por su propio recorrido y preferencias político teóricas.

1) *El Espectáculo es “impropiedad” y fase extrema de desarrollo de lo que Heidegger llamó “Das Gestell”*²⁷⁸. En relación a lo primero, porque en sentido restringido refuerza la imposibilidad que requiere cualquier debate fundamental que demanda participación popular o ciudadana.

Tal como indiqué en el capítulo uno, fue Heidegger quien llamó seriamente la atención en la primera mitad del siglo XX a partir de las reflexiones sobre el “quién” del *Dasein* y su “estar con los otros” o “co-estar”, respecto de la preeminencia ontológica del segundo sobre el primero; pero también en que la cuestión de “lo público” (que introduce el *Man* o “uno” impersonal) señala la dificultad que tienen las personas para salirse del círculo interpretativo de “lo que la gente dice”. Sin caer en una filosofía moral, Heidegger ve que el *Man* es una determinación ontológica que lleva al *Dasein* a actuar en función de los comportamientos de los otros. Con todo, también existiría una posibilidad de superar esa impropiedad mediante lo que *Ser y tiempo* describe como “resolución anticipatoria”, esto es, a partir de la posibili-

²⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio, *El capitalismo como religión*, Ob. Cit.

²⁷⁸ Timothy Campbell en *Improper Life*, sostiene una lectura de la reapropiación de la idea de “impropiedad” extendida sobre otros registros para pensar la cuestión de la técnica en autores como Agamben, Espósito y Sloterdijk, en particular su deriva *tanatopolítica*, a partir de la distinción propio/impropio que hace Heidegger fundamentalmente en el curso de 1942/3 dedicado a *Parménides*, pero también en las *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, la conferencia “La Pregunta por la técnica” y otros escritos. El punto de inicio es una genealogía de la distinción “lenguaje” y “ser” a partir de una distinción “ontopolítica” mano/máquina de escribir que de algún modo da cuenta de cuán temprano existió una captura técnica sobre un ámbito tan esencial del hombre como la palabra: “La profunda filiación que [Heidegger] ve entre las formas modernas de tecnología y su capacidad para ocluir la escritura, y con ella, el carácter del individuo que escribe a mano, altera la relación con el ser”, dice Campbell (p. 5), dejando como consecuencia política en la visión heideggeriana que “los hombres hacen lo mismo cuando la máquina de escribir domina al ser” (p. 6). Por supuesto que este modo de “revelar” técnico que se inicia con la mano que transcribe una palabra del ámbito del pensamiento ha tenido momentos (desbloqueo, transformación, almacenamiento, distribución y cambio), en todo caso el objetivo buscado con esta genealogía es reflejar qué resulta de un sujeto tomado por una escritura impropia al mostrar cómo opera una división (con deriva *tanatopolítica*) en la vida en relación a su adecuada o no relación con el ser. Buena parte del capítulo dedicado al modo que Agamben lee estas cuestiones obviamente está centrado en el nazismo y la figura del *homo sacer*; sin embargo, las lecturas de *Medios sin fin* y *La comunidad que viene* principalmente la idea de “propio” e “impropio” aparece extendida como crítica global a las democracias occidentales en el sentido que ahora estoy vinculando. Véase: CAMPBELL, Timothy, *Improper Life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minnesota, University Press of Minnesota, 2011.

dad que se le abre al *Dasein* de elegir, una vez que vuelto hacia a la finitud (muerte) se le abre como posibilidad asumir su propio destino.

Menciona Agamben, refiriéndose a los libros de Debord, que son el único análisis comparable al que 40 años antes hizo Heidegger en los párrafos 25 a 38 de *Ser y tiempo*.

Sólo que la dimensión a la que Heidegger llamaba 'impropiedad', *Uneigentlichkeit*, ya no convive simplemente con el ser-propio, *Eigentlichkeit*, del hombre, sino que –al haberse hecho autónoma– se ha sustituido en su interior y lo ha hecho imposible.²⁷⁹

No es necesario aquí volver sobre los argumentos por los que tanto Debord como Agamben sostienen que el espectáculo es totalidad y separación a la vez, pero sí vale la pena recuperar la idea de que la vida bajo la condición espectacular aparece como el punto más extremo de expropiación ("alienación" o "separación", el término podría ser intercambiable aquí) que la sociedad moderna puede hacer experimentar al individuo.

Por otro lado, el término *Gestell*, que desde un punto de vista técnico significa "dispositivo", "imposición" o "estructura de emplazamiento" también aparece muy próxima a la noción de "espectáculo" ya que ambos describirían "la fase extrema del desarrollo de la técnica... y del que [Heidegger] dice que es el peligro más grande y, a su vez, el presentimiento de la apropiación última del hombre".²⁸⁰ Por ende esta idea "*espectacular*" de la técnica no implica una negación de la idea de *impropiedad*, sino en todo caso un nuevo punto de vista (a todas luces complementario) desde donde observar esas dificultades que la existencia humana encuentra frente a algo más que una coyuntura histórica particular (la consolidada sociedad de masas), sino desde lo que Heidegger llamó la historia del ser.

2) *En las sociedades contemporáneas la forma-Estado actual corresponde a la de un Estado espectacular "integrado"*. En tanto forma extrema de evolución histórica, hacia él confluyen repúblicas, tiranías, monarquías y democracias, caricaturas hoy de viejos regímenes sintetizadas en una superflua idea de democracia espectacular (o como se verá un poco más abajo: una *posdemocracia*) y en la que las normas del derecho internacional han sido suspendidas por "una suerte de Estado de policía supranacional".²⁸¹

El concepto de Estado espectacular "integrado" aparece enunciado por primera vez en los *Comentarios a La Sociedad del espectáculo* publicados en 1988 por el propio Debord, es decir, 20 años después de su obra principal. En él aparecen diagnósticos coincidentes con la

²⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio, "Violencia y esperanza en el último espectáculo", 1998, artículo disponible en <http://www.morfologiawainhaus.com/pdf/Agamben.pdf>

²⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio, *Ob. Cit.*

²⁸¹ AGAMBEN, Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Ob. Cit., p. 40.

aceleración de acontecimientos que terminaron en el colapso del socialismo real y la consecuente consolidación de la hegemonía neoliberal. El dato nuevo que propone Guy Debord ahora es que la lógica espectacular ha logrado unificar, integrando, en un solo tipo de Estado al espectáculo concentrado (las democracias populares del Este) y al espectáculo difuso (las democracias occidentales).

El espectáculo integrado se manifiesta tanto en el modelo concentrado como en el difuso y, a partir de esta fructífera unificación, ha logrado emplear ambas cualidades al máximo. Lo que se ha transformado es la manera en la que se aplica. Si consideramos el aspecto concentrado, el centro director se ha vuelto oculto, no se localiza ya ni un jefe reconocido ni una ideología clara. Si en cambio consideramos el aspecto difuso, la influencia del espectáculo jamás había determinado hasta tal punto la casi totalidad de los comportamientos y de los objetos de la producción social.²⁸²

Si se tiene en cuenta que más allá de cualquier definición de Estado, de si ésta va camino a sintetizarse en uno o en muchos de igual forma²⁸³, éste ha representado un despliegue temporal en la historia moderna, en tiempos “posthistóricos” el mismo Estado ya no alcanzaría a garantizar el éxito del espectáculo, es decir: mantener la posibilidad de un control total sobre ese proceso que él mismo puso en marcha:

El estado espectacular sigue siendo, a pesar de todo, un Estado que, como cualquier Estado, se funda... no sobre el vínculo social, del que sería la expresión, sino sobre su disolución, que impide.²⁸⁴

Por ello es que para el filósofo italiano *la política que viene* pasaría más por una lucha entre Estado y no-Estado que por el control del mismo por parte de nuevos y viejos sujetos, definición de la que surge una “propuesta filosófica afirmativa” de cuyo centro emergen las

²⁸² DEBORD, Guy, *Comentarios a la sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, Jade ediciones, 2015, p. 16.

²⁸³ Esta discusión en principio teórica podría abordarse a la luz de las conclusiones a las que llegan Kojève y Debord, cada uno por su lado. Pues no estaría claro si la dinámica poshistórica finalmente “ecualiza” las distintas formas-Estado, como afirma Kojève, o las sintetiza en un poder supranacional, que bien podría estar representado por algún organismo del tipo OTAN, o directamente por el Estado “imperial” norteamericano, tal cual podría desprenderse de una lectura de Debord.

²⁸⁴ AGAMBEN, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Ob. Cit., p. 74. Hay que decir que no hay en Agamben algo así como una “teoría del Estado” ni mucho menos y que en todo caso su visión sobre este tema combina por lo menos tres lecturas desde las cuales éste último aparece superado por sus propios límites: 1) la que Hanna Arendt desarrolla fundamentalmente en el capítulo IX de *Los orígenes del totalitarismo*, “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre”, donde detalla el proceso de “desnacionalización” impuesta a las minorías hasta convertirlas en *apátridas*, otrora parte de imperios y que con el final de la primera guerra y la consolidación de los Estados europeos quedaron desguarnecidas en Europa; 2) la asumida por la lectura que Kojève hace de un Hegel en perspectiva “posthistórica”; 3) la que desde una particular reflexión sobre el capitalismo contemporáneo éste se expresa en la consolidación de un “Estado espectacular integrado” tal como analiza Guy Debord.

singularidades cualquiera, figuras alternativas para pensar y transitar otra experiencia posible de *vida* en los márgenes de los ordenamientos estatales²⁸⁵:

... es el propio estado espectacular, en cuanto anula y vacía de contenido cualquier identidad y sustituye al *pueblo* y a la *voluntad general* por el *público* y su *opinión*, el que genera masivamente unas singularidades que ya no se caracterizan por ninguna identidad social ni por ninguna condición real de pertenencia: singularidades verdaderamente *cualesquiera*.²⁸⁶

Estas “singularidades cualquiera” serían un modelo de subjetividad y resistencia al mantenerse escindidas de lo estatal, porque si este se funda en la *prohibición* de la disolución del lazo social, a pesar de ello envía contingentes de población a la precariedad más absoluta, por otro lado las “singularidades cualquiera” serían un modelo de posibilidad de existencia política y de construcción de comunidad por fuera de la relación de espectáculo.

Como concepto la “singularidad cualquiera” aparece de manera relevante en *La comunidad que viene*, texto publicado en los inicios de los '90 y con el que Agamben intervino en el debate europeo de esos años vinculado a la cuestión de la comunidad en el proceso final de crisis y caída del comunismo²⁸⁷. La particularidad con la que terea Agamben será articulando viejas lecturas con análisis novedosos, donde magistralmente aparecen...

la interpretación de la *dynamis* [potencia/capacidad] aristotélica, la idea del lenguaje y la cuestión del nihilismo, con análisis políticos que serán desarrollados en los textos sucesivos, como la relación entre las singularidades y el Estado o el concepto mismo de ‘vida desnuda’.²⁸⁸

²⁸⁵ Paula Fleisner sostiene que la confianza en la figura de la “singularidad cualquiera” para expresar una comunidad *por venir* tiene su centro en la producción teórica de Agamben entre *La comunidad que viene* y *Medios sin fin*, luego esa figura empieza a desaparecer o connotar un “tono cada vez más sombrío”. Véase FLEISNER, Paula, *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*, Ob. Cit., p. 212.

²⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Ob. Cit., p. 75. En *teoría del Bloom*, del colectivo Tiqqun aparecen un sinnúmero de notas similares entre esta figura y las “singularidades cualquiera”. En ambos casos lo que se busca figurar es una superación (dentro de la misma línea) del trabajador jüngeriano, es decir, su acabamiento contemporáneo. Ambos estarían atrapados/localizados entre el biopoder y la sociedad espectacular. TIQQUN, *Teoría del Bloom*, España, Editorial Melusina, 2005, p. 45-6.

²⁸⁷ Me refiero al debate que durante la década de 1980 se dio en Europa en torno a la cuestión de la comunidad, lo común y el comunismo que arrancó con la publicación en 1983 del texto de Jean-Luc Nancy *La comunidad inoperante* y la respuesta inmediata de Maurice Blanchot con la publicación de *La comunidad inconfesable* y al que habría que sumar a Giorgio Agamben algunos años más tarde con *La comunidad que viene* (1990) y Roberto Espósito con *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (1998); también habría que incorporar el “prefacio” de Nancy (*La comunidad afrontada*) a la versión italiana del libro de Maurice Blanchot como parte de la polémica y la publicación en 2014 de *La comunidad revocada*, de Nancy podría ser pensada como un cierre de aquello comenzado en 1983. Así y todo, el debate filosófico en torno a lo común en Europa desde *Ser y tiempo* no ha dejado de repetirse y por ende habría que incorporar a muchísimos autores más, entre ellos a George Bataille, Jacques Derrida, Antonio Negri, Paolo Virno, etc., etc. Véase para una síntesis de las posiciones que motivaron la nota al pie: FLEISNER, Paula, *La vida que viene...*, Ob. Cit., p. 183-213.

²⁸⁸ FLEISNER, Paula, *La vida que viene...*, Ob. Cit., p. 185.

3) *En las sociedades espectaculares actuales la democracia, como dispositivo de poder, garantiza tanto la administración de la vida como la expropiación de lo común.* Que resulta casi un corolario del punto anterior no obsta que necesite también de algunas aclaraciones.

En primer lugar, la situación histórica presente, que en los análisis de autores como Kojève y Heidegger determina que la historia ha llegado a su fin y junto con ella el triunfo de la economía y la administración, dicho de otro modo: el final de “lo político”. Son conocidos los seminarios que Alexander Kojève da entre 1933 y 1939 en la “École des hautes Études”, reunidos luego en un volumen titulado *Introducción a la lectura de Hegel: lecciones sobre la fenomenología del espíritu*, en los que revalida (en la senda de Hegel) que la humanidad desde Napoleón victorioso en Francia ha llegado al *fin de la historia*, y cuyas consecuencias mayores estarían dadas por el advenimiento de un “Estado universal y homogéneo”, la transformación final del hombre (su animalización) y el final de la filosofía.

Esta ‘realidad total’ y ‘definitiva’, es el Imperio napoleónico. Para Hegel (1806) es un Estado *universal y homogéneo*: éste reúne a la humanidad entera (por lo menos a la que cuenta históricamente) y ‘suprime’ (*aufhebt*) en su seno todas las ‘diferencias específicas’ (*Besonderheit*): naciones, clases sociales, familias... Luego: las guerras y las revoluciones serán imposibles a partir de ahora. Esto significa que ese Estado ya no se modificará, que permanecerá eternamente idéntico a sí mismo. Pero al Hombre lo forma el Estado en el que vive y actúa. Así que el hombre tampoco cambiará ya. Y la Naturaleza (sin negatividad) ya está de todas formas ‘acabada’ desde siempre. Por consiguiente, la Ciencia que describa correcta y completamente el Mundo napoleónico continuará siendo totalmente válida para siempre. Será Saber absoluto, el término final de toda investigación filosófica. Este Saber es el Espíritu seguro de sí mismo.²⁸⁹

Siguiendo esta perspectiva, todo lo que vino tras este *acontecimiento* –las dos guerras mundiales, el nazismo, la Rusia soviética (¡y por qué no la “desovietización” posterior!)- no serían otra cosa que procesos de aceleración tendientes a *alinear* el resto del mundo con los países avanzados de Europa. Norteamericanos (con su *American way of life*) y Japoneses (cuya cultura *snob* la aleja de la *vía* norteamericana a la poshistoria, aunque cumpliendo en todo el designio poshistórico) a los ojos de Kojève son evidencias manifiestas de esta nueva condición.

²⁸⁹ KOJÈVE, Alexander, *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, España, Editorial Trotta, 2013, p. 190-191. El final de la historia coincide con la concatenación de dos acontecimientos dicho a grandes rasgos: el “fin del deseo de reconocimiento” y el advenimiento del “estado de satisfacción”. En esto estriba también el final del Estado: “En última instancia, este Estado ya no cambia porque todos sus Ciudadanos están ‘satisfechos’ (*befriedigt*). Yo estoy plena y definitivamente ‘satisfecho’ cuando mi personalidad exclusivamente *mía* es ‘reconocida’... Estar ‘satisfecho’ es ser ‘único’ en el mundo y (*aún así*) universalmente válido”. *Ibidem*, p. 191.

Que el triunfo de la economía y la administración resulte el saldo en el final de la historia pone a la humanidad en la tensión de asumir que este fin resultaría sin redención alguna, pues lo que quedaría a la secularizada *oikonomía* es la administración de lo existente.

Así como con Kojève el final de la historia se corresponde con sociedades posliberales, desde un punto de vista heideggeriano este fin patentiza el pensamiento del *Ereignis* o acontecimiento final por el cual el ser tras haber abandonado definitivamente lo ente “debe ahora venir como tal al pensamiento, es decir que el hombre ha de apropiarse ahora de su mismo ser histórico, de su misma impropiedad”²⁹⁰. ¿Pero cómo se puede apropiarse lo que está expropiado? Para Heidegger, pasa por el *uso libre y común*, punto intermedio entre la apropiación (propiedad) y la impropiedad de esta experiencia del acontecimiento en el lenguaje. De manera similar aunque con otras palabras para Agamben es esta posibilidad de apropiación de la historicidad como tal, que no solo no podría tener forma estatal (ella es la representación de una *arjé* histórica y por tanto uno de los envíos del ser) sino que debería eliminar de raíz la idea estatal de una política centrada en lo jurídico-administrativo.

La otra cuestión es la de la democracia, hoy indisociable tanto de la temporalidad arriba enunciada como de la discusión política principal del siglo XX: el fenómeno totalitario. La interrelación de ambos términos daría cuenta de que además de vivir una época “posliberal”, la misma se corresponde también con sociedades “posdemocráticas”²⁹¹, en este sentido el corte que propone Agamben es radical: los totalitarismos del siglo XX no habrían sido continuadores de las experiencias nacionalistas o imperialistas del siglo XIX (como usualmente enseñan los historiadores) sino la asunción de la vida fáctica de los pueblos una vez que las fuerzas históricas hubieran llegado al fin. Ellos, los totalitarismos,

... construyen realmente la otra cara de la idea hegel-kojeviana de un fin de la historia: el hombre ya ha alcanzado su *telos* histórico y no queda más que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado del reino de la *oikonomía*, o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea suprema.²⁹²

En el año 2009 Agamben retoma esta misma cuestión en un texto breve titulado “Nota preliminar sobre el concepto de democracia” para hacer notar también allí una “anfibología” que desde inicio -con Aristóteles- arrastra dicho término, idea que a veces definió la consti-

²⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Ob. Cit., p. 95.

²⁹¹ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer I. El poder soberano y la vida nuda*, Valencia, España, Ed. Pre-textos, 1995, p. 20.

²⁹² AGAMBEN, Giorgio, “Heidegger y el nazismo”, en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Argentina, Adriana Hidalgo ed., 2007, p. 418.

tución del cuerpo político, otras más bien una técnica de gobierno (atendiendo que la primera concierne a la legitimidad del poder y la segunda a su modalidad de ejercicio):

El sistema político occidental es producto de la fusión de dos elementos heterogéneos, que mutuamente se legitiman y se dan consistencia: una racionalidad político-jurídica y una racionalidad económico-gubernamental, una 'forma de constitución' y una 'forma de gobierno'.²⁹³

A partir de la teología cristiana esta ambigüedad de origen dio fundamento a dos paradigmas políticos: el "teológico político" y el "teológico económico" a los que dedicará una centralidad de estudio en *El reino y la gloria*, libro imposible de abordar en su conjunto ahora pero del que resultaría estratégico retener aquí que, mientras el primero aplicó desde la idea de *trascendencia* soberana del poder, el segundo lo hizo desde la organización *inmanente* y no política (gerencial) de la vida. El propósito de *El Reino y la gloria* será trazar una investigación de las razones y modos por medio de los cuales el poder en occidente tomó una forma *oikonomica*, es decir, de un gobierno "administrativo de hombres y cosas". Por eso la distinción al inicio de los dos paradigmas:

Del primero derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía y el gobierno sobre todo otro aspecto de la vida social.²⁹⁴

No es que ambos actuaran por separado, sino que, a pesar de sus diferencias – y esta será una de las tesis fuertes que desarrollará el resto de *Homo Sacer*- a lo largo de la historia operaron de manera interdependiente siendo íntimamente funcionales entre sí.

Una primera derivación de esto es que la biopolítica aparecería más allá de la modernidad, antes de lo que Foucault entreviera, con los inicios de la teología de la *oikonomía* y siendo parte constitutiva de lo que (en línea con el mitólogo Furio Jesi) Agamben describe como la "máquina gubernamental de Occidente": un dispositivo de estructura bipolar (falsamente antinómico) con un polo *ontológico* trascendente y polo *económico* inmanente y en cuyo centro vacío se revelaría la verdadera *an-arquía* del poder.²⁹⁵

Así, trazando una diagonal sobre el texto, es que a partir del concepto de "máquina mitológica" de Jesi y de los estudios de Foucault sobre "gubernamentalidad" y "biopolítica", Agamben intenta responder cómo es que ha sido posible que esta produzca y administre la

²⁹³ AGAMBEN, Giorgio, "Nota preliminar sobre el concepto de la democracia", en *Democracia ¿en qué estado?*, Buenos Aires, Prometeo libros, p. 13.

²⁹⁴ *Ibid.* 13.

²⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer II. 2. El reino y la gloria*, Buenos Aires, Argentina, Adriana Hidalgo ed., 2008, p. 117-8. Volveré con más detalle sobre este punto en el capítulo siguiente. Para el caso de Furio Jesi véase el "Epílogo. La máquina mitológica: ideología y mito", en *Mito*, Barcelona, Editorial Labor, 1976, p. 133-139.

vida de las poblaciones, sea a través de totalitarismos sea a través de democracias, ampliando el campo de análisis biopolítico donde la excepción soberana (*Homo Sacer I*) puede entrelazarse con la administración del gobierno biopolítico (*El reino y la gloria*) en una investigación que tiene inequívocamente al espectáculo como telón de fondo.

Si conjugamos los análisis de Debord con la tesis schmittiana de la opinión pública como forma moderna de la aclamación, todo el problema del actual dominio espectacular de los medios masivos sobre todo aspecto de la vida social aparece en una dimensión nueva. Aquí está en cuestión nada menos que una nueva e inaudita concentración, multiplicación y diseminación de la función de la gloria como centro del sistema político... La democracia contemporánea es una democracia basada integralmente en la gloria, es decir en la eficacia de la aclamación, multiplicada y diseminada por los medios masivos más allá de toda imaginación (que el término griego para gloria *-doxa-* sea el mismo que designa hoy la opinión pública es, desde este punto de vista, algo más que una coincidencia). Como ocurría ya en las liturgias profanas y eclesiásticas, este supuesto 'fenómeno democrático originario' es una vez más capturado, orientado y manipulado bajo formas, y según las estrategias, del poder espectacular.²⁹⁶

Como hace notar esta cita extensa, entonces, aparecería como evidente ahora que la administración de la economía a ojos del autor italiano ha terminado por cabalgar sobre ejercicio de la soberanía ("hoy en día presenciamos la dominación aplastante del gobierno y la economía sobre una soberanía popular que ha sido progresivamente vaciada de todo sentido").²⁹⁷ En ella el "espectáculo" asoma a la base que legitima esta nueva forma de poder, glorificándolo. Y con ello lo político ha tocado su fin.

Vida y forma-de-vida: entre Medios sin fin y El Uso de los cuerpos.

En el breve recorrido establecido en estas páginas emergió entretanto una lectura parcial y fragmentaria de algunos pasajes de la obra de Giorgio Agamben (de su propia inventiva y de otros) tales como "espectáculo", "*Ereignis*", "fin de la historia", "Estado", "poder", "singularidad cualquiera" y al que le agregaremos inmediatamente "inoperosidad". Todos necesarios para reconstruir los trazos generales de producción escritural de un autor que publicó su primer libro a principios de la década del '70 y que aún no ha finalizado; es decir, mucho antes del período aquí trabajado y que seguro tendrá continuidad en el futuro. Hubo sin embargo un término no explicitado aún y del que podría afirmarse que subyace (sin ser fun-

²⁹⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer II, 2, El Reino y la gloria*, Ob. Cit., p. 446-7.

²⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio, "Nota preliminar sobre el concepto de la democracia", en *Democracia ¿en qué estado?*, Ob. Cit., p. 13.

damento) a toda su elaboración ubicándolo entre las referencias teóricas más importantes de la *biopolítica*.²⁹⁸ El concepto al que me refiero es el de *vida*.

Si bien la preocupación por definir “la vida” es antigua e incumbe discursos disciplinares que hoy llamaríamos de variadas maneras, con Friedrich Nietzsche (S. XIX), Martin Heidegger y Michel Foucault (S. XX) este término cobra un vertiginoso interés en el sentido de lo que Giorgio Agamben y otros son continuadores. Desde esta tradición “la vida” centralmente aparece problematizada tanto como objeto el privilegiado desde donde el poder produce y administra lo viviente (animal y/o humano), cuanto también el lugar de posibilidad de sustracción a dicha apropiación; en resumidas cuentas eso es lo que significarían “nuda vida” y “forma-de-vida” para el autor que estoy aquí analizando. No obstante en su caso estos dos últimos conceptos tampoco agotan la problemática *de la vida*.²⁹⁹ En los párrafos que quedan me centraré en los términos “vida” y “forma-de-vida” tal como aparecen en *Medios sin fin* y *El uso de los cuerpos*. Para las primeras conclusiones volveré sobre Guy Debord y la forma-de-vida.

En “Forma-de-vida” (primero de los escritos que componen *Medios sin fin*), Agamben recupera una distinción que existía entre los griegos con los términos *zoé* y *bíos* (distinción no sólo morfológica sino también semántica) para nombrar aquello que hoy de modo simplificado llamamos “la vida”. Si con el primer término se referían al simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses), con el segundo indicaban el específico modo de vivir de los individuos o grupos. Será el lenguaje de la modernidad aquel que además de borrar dicha distinción terminará resignando este término al “desnudo [y oscuro] presupuesto común que es siempre posible aislar en cualquiera de las innumerables formas de vida”.³⁰⁰

²⁹⁸ Sobre este concepto en sentido general y en el que Agamben desarrolla me ocuparé en el capítulo siguiente.

²⁹⁹ Así, por ejemplo, Edgardo Castro resume en *siete* los diferentes modos en los que este se sirvió del concepto desde *El hombre sin contenido* hasta hoy: 1) como vida biológica natural, la *zoé* de los griegos; 2) como *bíos*, en el sentido de la manera de vivir o estilo político de vida; 3) como vida biológica de la población 4) como “vida desnuda” o “sagrada”; 5) también la vida “simplemente humana” en la que no hay nada que salvar, de los habitantes del limbo y los personajes de Walser; 6) la *zoéoiōmios*, la vida eterna, la vida mesiánica como la forma inoperosa de la potencia, la potencia-de-no que define al hombre; 7) por último, la forma-de-vida, según las fórmulas de *Medios sin fin* o el último volumen de *Homo Sacer IV,2.El uso de los cuerpos*, vida “en la que sus modos, actos y procesos no son simplemente hechos, sino sobre todo posibilidades” CASTRO, Edgardo, “El concepto de vida en Giorgio Agamben”, en KARMY BOLTON, Rodrigo ed., *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Ediciones Escaparate, 2009, p. 79-80.

³⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Ob. Cit., p. 13.

Pasando por alto aquí la compleja relación entre “vida” y “vida desnuda”, pues no siempre parece ser de equivalencia, Agamben sostiene que la última es siempre un resultado, una vida producida que se ha convertido en dominante luego de que el poder jurídico-político yergue sobre ella el ejercicio de su soberanía, separándola respecto de cualquier contexto o forma de vida y convirtiendo por ello la política en *biopolítica*. Por eso al inicio de *Homo Sacer I* podemos leer:

Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii*.³⁰¹

En este sentido, la decisión soberana es la que funda un estado de excepción, capturando la vida para el derecho y la política mediante la construcción de una cesura que articula (excluye a la par que incluye) la vida simple (*zoé*) con la políticamente calificada (*bíos*), resultando esa separación el fundamento sobre el que se sostiene la política occidental que Agamben denuncia, una operación construida por la “máquina ontológico-biopolítica de occidente” y cuya función pasa por establecer

... una división de la vida, que, a través de una serie de cesuras y de umbrales (*zoé/bíos*, vida insuficiente/vida autárquica, familia/ciudad) adquiere un carácter político del cual estaba desprovista en el inicio. Pero es precisamente por medio de esta articulación de su *zoé* que el hombre, único entre los vivientes, se vuelve capaz de una vida política. La función propia de la máquina es pues una operación sobre el viviente que, politizando su vida, la convierte en ‘suficiente’, esto es, capaz de formar parte de la *polis*. Esto que llamamos política es ante todo una especial calificación de la vida, actualizada a través de una serie de particiones que suceden en el cuerpo mismo de la *zoé*.³⁰²

Dependiendo del texto que estemos leyendo las imágenes que relatan esta separación pueden ser variadas. Así, en los primeros libros de *Homo Sacer* la exclusión aparece con nitidez a partir del análisis del “campo de concentración” nazi con la figura del *Muselmann*³⁰³; a su vez, y por la “íntima solidaridad” que existiría entre totalitarismo y democracia moderna – según la tesis fuerte de Agamben- esa matriz jurídica del *campo* también aparece en la figura tan actual del “refugiado”, en tanto representa la crisis y separación del vínculo entre nacimiento y nación, entre hombre y “ciudadano con derechos”; también en la sutil denominación de los “neomorts”, que refiere a la práctica con pacientes que son sostenidos en *espera*

³⁰¹ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer I. El poder soberano y la vida nuda*, Ob. Cit., p. 16.

³⁰² AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer IV. El uso de los cuerpos*, Ob. Cit., p. 364.

³⁰³ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, España, Ed. Pre-textos, 1999, p. 41-91.

excepcional fluctuando entre la vida y la muerte: “tendrían el estatuto legal de cadáveres, pero se podrían mantener, a la vista de eventuales trasplantes, algunas características de la vida”³⁰⁴ tales como pulso, temperatura u otras funciones.

En síntesis,

vida y muerte no son propiamente conceptos científicos, sino conceptos políticos que, en cuanto tales, solo adquieren un significado preciso por medio de una decisión. Las fronteras angustiosas e incesantemente ampliadas... son fronteras móviles, porque son fronteras *biopolíticas*,... indica que el ejercicio del poder soberano pasa más que nunca a través de aquellas y se ha situado nuevamente en la encrucijada de las ciencias médicas y biológicas.³⁰⁵

Con la publicación de *Homo Sacer II. El reino y la gloria*, la noción de *biopolítica*, como ya fue dicho, da un *giro* desde la “soberanía” a los estudios sobre “*oikonomía*” y “gobierno”, giro que acompaña a su vez las publicaciones de los cursos de Foucault *Seguridad, territorio, población* y *El nacimiento de la biopolítica* hasta ese momento inéditos. Agamben asume aquí como objetivo desarticular la máquina gubernamental y “profanar el trono vacío”, tarea que supone abandonar la idea de “operosidad” sobre el que funciona tanto la metafísica como la política occidental, para ubicar la vida humana del lado de una potencia que no se agote en acto³⁰⁶. La *vida* que reivindica aquí pasa por primera vez a juzgarse como una for-

³⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer I. El poder soberano y la vida nuda*, Ob. Cit., p. 208-9.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 208.

³⁰⁶ Los términos “inoperatividad” e “inoperoso” resultarán estratégicos en el pensamiento de Agamben siendo transversales a toda su obra, combinándose de diverso modo y con distintos nombres, en situaciones y figuras variadas. Un recorrido muy somero que deja sin dudas lugares vacíos debería arrancar con “Idea de la política” de *Idea de la Prosa*, allí esta idea aparece de modo sutil vinculada a los habitantes del limbo: éstos, en su abandono u olvido divino viven inmersos en una especie de carencia cuya contracara es el regocijo natural. Como a las “cartas sin destinatario” de *Bartleby* a estos habitantes los acompaña una esperanza inagotable. En *La comunidad que viene* la vida “inoperosa” (ahora sí como concepto) es entendida como la vida simplemente humana que sobrevive a la desactivación de la máquina teológico-política, una “singularidad cualquiera” o *resto* sabático en el que el *cómo* sustituye al *qué* de una vida sin forma, transformada ahora por fin en *forma-de-vida*. En *Homo Sacer I* el término está en estrecha relación con la cuestión del fin de la historia. A pesar de su traducción polémica al francés como *désœuvrement* (que no significaría ni ausencia de labor ni negatividad soberana, sino un modo genérico de potencia que no se agota en el acto) el término destaca para los hombres su inagotable ser potencial, sin *argos* ni vocación alguna; es decir: inoperantes por definición *esencial* y en absoluta posibilidad. Si existiera una función o tarea para la política que viene, dice en *Medios sin fin*, ésta debería ser asumir la potencia de no tener tarea alguna, para abrirse paso como posibilidad a otra instancia (o modo) donde en tanto “ser-común” logre la desactivación de aquello sagrado y separado del resto. En relación a este tema en cuestión, en *Profanaciones* el término aparece vinculado con la posibilidad de restituir al uso común (en realidad *reusar*, dice Agamben) eso sagrado e “improfanable” que plantea el capitalismo, pues a partir del ejercicio de la profanación es que “la cosa” perdería el aura de sacralidad haciendo “inoperoso” su uso anterior (utilitario). En *El reino y la Gloria* este último término (Gloria) es visto como un dispositivo orientado a capturar dentro de la máquina gubernamental la “inoperosidad” humana, impidiendo pensar verdaderamente el concepto de vida, planteando por ello la necesidad de desactivar la máquina biopolítica que la captura desde su interior. Finalmente en *El uso de los cuerpos* se ubica definitivamente en el extremo opuesto del problema de la obra para vincular la “inoperosidad” con la figura de una política destituyente: “Si es correcta nuestra hipótesis sobre la estructura de la *arché* y si el problema ontológico fundamental es hoy no la obra sino

ma-de-vida “en la que no es posible aislar ninguna vida biológica a partir de la cual producir la vida desnuda y la vida de la población, es *zoé aiônios*, la vida mesiánica”.³⁰⁷

Contemplación e inoperosidad son, en este sentido, los operadores metafísicos de la antropogénesis, que liberando al hombre viviente de su destino biológico o social, lo asignan a aquella dimensión indefinible que estamos acostumbrados a llamar política. Contraponiendo la vida contemplativa a la vida política como dos *bíoi* (Pol. 1324^a), Aristóteles ha hecho que por mucho tiempo tanto la política como la filosofía perdieran su rumbo y, a su vez, ha diseñado el paradigma sobre el cual se modelaría el dispositivo economía-gloria. Lo político no es ni un *bíos*, ni una *zoé*, sino la dimensión que la inoperosidad de la contemplación, desactivando las praxis lingüísticas corpóreas, materiales e inmateriales, incesantemente abre y asigna al viviente. Por eso, en la perspectiva de la *oikonomía* teológica de la que hemos trazado aquí la genealogía, nada es más urgente que incluir la inoperosidad en los propios dispositivos.³⁰⁸

Por lo tanto, en el otro extremo de la “vida nuda” nos encontramos con esta noción forma-de-vida entendida como *potencia* o *posibilidad*, liberada de toda relación de excepción y bando (abandono), anunciada en *Medios sin fin* y definida de manera plena ya hacia el final de la saga *Homo Sacer* como “vida *inseparable* de su forma” y a la cual no pueda aparecer “desunida de algo así como una vida desnuda”³⁰⁹. En la forma-de-vida los *actos* y *modos* individuales, así como los *procesos* del vivir nunca deberán contar como hechos definitivos, “sino siempre y ante todo *posibilidades* de vida, siempre ante todo *potencia*”³¹⁰, porque si existiera una esencia del ser esa es ante todo ser potencia, es decir: que puede ser suspendida o contemplada, pero nunca escindida del acto.

Esto último hace que se comprenda el *vivir humano* lejos de cualquier “prescripción específica”, “vocación biológica definida”, “necesidad histórica” o “meta” que cumplir. De un modo parecido al que Heidegger define al *Dasein* en *Ser y tiempo*, Agamben lo entiende como un *vivir* que, en tanto “posibilidad real”, siempre está poniendo en juego el “vivir mismo” y con ello la felicidad, puesto que la “forma-de-vida” en cuanto acontecimiento antropogé-

la inoperosidad... entonces el acceso a una figura distinta de la política no podrá tener la forma de un ‘poder constituyente’, sino más bien la de algo que podamos provisionalmente llamar ‘potencia destituyente’” (p. 474), esta figura destituyente sería aquella que sin buscar la instauración de un nuevo poder o norma, quedaría supeditada a la deposición del derecho mismo buscando la inauguración de una nueva realidad. Para un recorrido general sobre el término véase: MURRAY, Alex and WHYTE, Jessica, *The Agamben Dictionary*, Edinburgh, Great Britain, Edinburgh University Press Ltd, 2001, p. 106-8. También CAVALLETI, Andrea, “El filósofo inoperoso”, en *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política N° 9*, Buenos Aires, Argentina, Fondo Metropolitano de cultura, artes y ciencias, 2010, p. 51-71.

³⁰⁷ CASTRO, Edgardo, “El concepto de vida en Agamben”, en KARMY BOLTON, Rodrigo ed., *Ob. Cit.*, p. 81.

³⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer II, 2. El reino y la gloria*, *Ob. Cit.*, 437-8.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 371. Como indiqué resumidamente con *El reino y la gloria* se empieza a dar ese “giro”, pero será fundamentalmente en *Altísima pobreza* (*Homo Sacer IV, 1*) y *El uso de los cuerpos* (*Homo Sacer IV, 2*) que cobra forma definitiva esta noción de forma-de-vida como alternativa política a la “máquina *biopolítica* occidental”.

³¹⁰ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer IV, 2. El uso de los cuerpos*, *Ob. Cit.*, p. 371.

nico está y estará siempre en curso, siempre en posibilidad de resolver ese misterio “práctico y político” (antes que metafísico) de la separación: “El poder político que conocemos se basa... siempre, en última instancia, en la separación de una esfera de la vida desnuda del contexto de la forma-de-vida”.³¹¹

Por último, esta forma-de-vida, que se hace en el *vivir mismo* y que le da sustancia y realidad a la vida no es un sustituto del sujeto “y no tiene, por tanto, respecto del vivir, prioridad alguna, ni sustancial ni trascendental”³¹². Es, como lo llama Agamben unas líneas más abajo, una “manera surgente”, sin propiedad antecedente sino que se está generando continuamente por su “manera” de ser.

³¹¹ *Ibid.*, p. 374.

³¹² *Ibid.*, p. 401.

CAPÍTULO 5: Una lectura de la biopolítica en clave de *esencia* de la técnica.

Hasta ahora parece como si efectivamente la moderna humanidad se precipitara enloquecida en pos de esta meta: la de que el hombre se produzca a sí mismo técnicamente. Si esto llega a tener éxito algún día, el hombre se habrá hecho saltar por los aires a sí mismo, esto es, a su esencia como subjetividad.

Martin Heidegger. *Sobre la esencia y el concepto de la physis. Aristóteles, Física B, 1*

Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre.

Primo Levi. *Si esto es un hombre*

En el capítulo anterior incluí a Giorgio Agamben dentro de una tradición de autores para los que la cuestión de la vida ocupa un lugar central de reflexión, aunque no aclaré *de qué* modo ni *cómo* se inscribe él ahí³¹³. Tratando de saldar esa deuda, en la primera parte de este capítulo me centraré en ordenar -a modo de esquema- cómo dicha noción lo precede (a la par que lo excede ampliamente), de qué manera él le incorpora una nueva dirección o perspectiva y, a partir de allí, ingresar al tema de la biopolítica objetivo principal en el presente capítulo. Por último, tratando de vincular los aspectos concernientes a las cuestiones de la subjetividad y la técnica que puedan desprenderse de sus análisis, en dos apartados relacionaré a Agamben con Heidegger: uno vinculado la cuestión ser/poder y el otro a partir de una lectura de la noción de dispositivo.

Vitalismo, ciencias de la vida y biopolítica.

Vida vegetativa, vida orgánica, vida del cuerpo, vida del espíritu, oscilación indefinible entre un adentro y un afuera, experiencia de la conciencia en movimiento, vida fáctica... Estas son algunas de las precisiones con las que el pensamiento se sirvió para circunscribir lo viviente y bien se podría catalogar un importante abanico de definiciones hechas por los autores por lo menos desde Aristóteles, por más que éste no entregara ninguna³¹⁴. Resultará más provechoso y efectivo, no obstante, detenernos aquí en el dato de porqué con Nietzsche se ingresa en un nivel cualitativamente distinto (nuevo) respecto de toda la tradición anterior. Y es que a pesar de las diferencias históricas y conceptuales y más allá del tinte *biologicista*

³¹³ A pesar de encontrar un conjunto de autores que hablaron sobre la vida, es difícil, si no equivocado hablar de *una* tradición de la vida. Sobre ello me centraré inmediatamente.

³¹⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Lo Abierto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo ed., 2006, p. 31.

con el que pueda estar impregnada su narrativa, a partir de Nietzsche se inaugura una manera de pensar en el que “la vida” pasará a ocupar el lugar que hasta el momento aparecía resguardado al *cogito*, cuidando bien de no atribuirle a ésta los caracteres de ser fundamento³¹⁵. Será fundamentalmente a partir de concebir la vida como “voluntad de poder”, en sus textos tardíos, que comenzará por fin a dislocarse ese criterio de racionalidad inserto en el centro del pensamiento metafísico occidental (con todas las derivadas que puedan establecerse a partir de ello) abriendo espacio décadas después a una reflexión crítica respecto del conjunto de lo viviente, convirtiéndose también en tónica principal del pensamiento político hacia las últimas décadas del siglo pasado y continuando incesantemente hoy.

No obstante determinar la estructura heredada de esta tradición no es una tarea fácil a simple vista, pese a la tendencia general de agrupar los antecedentes en el vitalismo decimonónico sin más criterio que el de afirmar que “vitalismo es oposición a racionalismo”. Existieron efectivamente una serie de problemas comunes entre pensadores europeos del último cuarto del siglo XIX por los que se los puede etiquetar de “vitalistas” o “filósofos de la vida”, pero eso que pudo haber sido común a una reflexión general no debería hacer pasar por alto la manera diferenciada que tuvo esa crítica al racionalismo tanto en Alemania como en Francia.

Desde un poco antes de Nietzsche -con Schopenhauer- y hasta Heidegger, Herbert Schnädelbach reconstruye de un modo temático lo que llama “metafísica de lo irracional”, que no es otra cosa que la *emergencia* de la vida en el pensamiento alemán en lo que va del posidealismo a la filosofía de la existencia (1831-1933). De este modo ordena autores como Spengler, Dilthey, Lotze o Freud entre otros, en tres tipos de filosofías, atendiendo su coherencia interna: una filosofía metafísica de la vida (Bergson, Klages, Heidegger), una filosofía de la historia de la vida (Dilthey, Spengler, Freud) y una filosofía ética de la vida (Nietzsche).

Según Schnädelbach a pesar de que la crítica posterior acusó por simplistas a estas filosofías de la vida (Lúckacs por ejemplo) acusándolas de “irracionalismo” (imperialista y/o fascista), lo esencial de ellas fue, justamente, hacer de lo irracional un principio general:

La filosofía de la vida... sitúa como fundamento y criterio algo que se *opone* en esencia a la racionalidad, a la razón, a los conceptos o a la idea: es la vida como algo irracional. De

³¹⁵ Véase la entrada sobre este término en NIEMEYER, Christian (ed), *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p. 527-529.

modo que podemos describir semejante filosofía como una *metafísica de lo irracional* y como un irracionalismo, en el sentido de un pensamiento libre de valores.³¹⁶

Resulta interesante de este punto de vista que la taxonomía permite mantener abierto un abanico de autores no uniformizados, y que, siendo parte de distintos agrupamientos pueden compartir o no posiciones filosóficas y/o preferencias políticas sin que por ello aparezca como contradictoria esa unidad en la idea de que la vida tiene como principio cierta “irracionalidad”, “preracionalidad” o “arracionalidad”. Pero bajo ningún punto de vista un principio de racionalidad.

La psicología de Nietzsche, el psicoanálisis freudiano, la filosofía de la técnica en Heidegger y la crítica de la razón instrumental de Horkheimer, además de toda la tradición de la filosofía antropológica (Scheler, Plessner, Gehlen y otros), fueron variaciones sobre esta idea... Tales tendencias varían entre sí, no en el diagnóstico de las relaciones entre vida y espíritu, sino en las consecuencias que extrajeron de ello.³¹⁷

Ese elemento metafísico *irracional* distintivo de la vida se complementa -profundiza este autor- con una desconfianza en la historia (en perspectiva científicista) en favor de interpretaciones *organicistas* (Spengler), *dinámicas* (Nietzsche, Driesch), *antiepistemológicas* (Dilthey) o *totalizantes* (Bergson). Heidegger, como heredero de parte de esta tradición estará fuertemente influenciado en su etapa inicial de 1919 a 1927 (Friburgo y Marburgo), aunque lentamente su filosofía de la vida vaya trocándose con conceptualizaciones más abstractas hasta *Ser y tiempo*. Efectivamente, allí la vida aparecerá subrogada en una analítica de la existencia que tendrá en el *Dasein* su centro gravitante, pero su ontología resultará aún de la crítica a la epistemología de la ciencia, rasgo central de la filosofía de la vida. Con todo, esta perspectiva lejos aparece de una mirada de corte organicista. Por otro lado, Heidegger trasladará a su pensamiento las principales líneas de la crítica al historicismo de Dilthey, lo mismo una interpretación radical respecto de la voluntad de poder nietzscheana terminando en la idea de un pensamiento en esencia tecnicificante y de dominio del mundo, pero su idea de “destino” (a pesar de las precauciones con las que hay que leer el concepto tal como mostré en el capítulo 3) pareciera ser hoy un concepto no tenido en cuenta por ninguno de sus autores-discípulos.

La vía francesa de la que apenas se rescatará un tramo aquí confluirá de lleno en la biopolítica asentada en los influjos que desde los estudios de historia y filosofía de la ciencia Michel Foucault incorporó de su maestro George Canguilhem para luego expandirse fuera de

³¹⁶ SCHNÄDELBACH, Herbert, *Filosofía en Alemania (1831-1933)*, Madrid, 1991, Ediciones Cátedra, p. 175.

³¹⁷ SCHNÄDELBACH, Herbert, *Ob. Cit.*, p. 177.

Francia³¹⁸. Si la comparamos con la alemana, esta traduce a un lenguaje *bio* político la noción de vida entrado el siglo XX, no con el desarrollo de una metafísica del espíritu sino de una manera retrospectiva, historizando la ciencia. Es que tanto teórica como metodológicamente, primero Canguilhem y luego Foucault, abrieron una perspectiva profundamente innovadora para el pensamiento social y político de segunda mitad del siglo XX al distinguir y ahondar (historizando) dentro del pensamiento francés una línea de separación entre la práctica de cierta “filosofía de la experiencia” (Bachelard, Cavailles, Canguilhem) de otra del “saber y el concepto científico” (Sartre y Merleau-Ponty), distinción que servirá de modelo para la reconstrucción de una vía crítica de la racionalidad francesa.

En el ensayo “La vida, la experiencia y la ciencia” escrito en honor a su maestro, Foucault revisa críticamente el doble juego por el que el pensamiento francés (y el europeo en general) durante muchos años espejó el alemán (la relectura sobre la ilustración que por esos años emprende significa una manera reactualizada de continuarlo), para describir luego el modo en que la ciencia en Francia respondió al llamado que diera Kant.

Varios procesos que marcan la segunda mitad del siglo XX han traído la cuestión de la Ilustración hasta el centro de las preocupaciones contemporáneas. El primero es la impor-

³¹⁸ Si bien es cierto que el término “biopolítica” no se inicia con Michel Foucault, como señalan Espósito, Bazzicalupo o Lemke, se puede decir que con “Foucault y la biopolítica” pasa algo similar a aquello que con Nietzsche: sólo es a partir del pensador francés que el término logra aunar las cuestiones de la vida (vistas como especie y población) con la problemática del poder y el gobierno. Esta perspectiva es la que luego se diseminará en otros autores (Agamben, Espósito, Negri, Sloterdijk, Rose), países y corrientes teóricas que en algunos casos (si no en todos) modificará el influjo original francés. Véase ESPÓSITO, Roberto, *Bios, biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006; BAZZICALUPO, Laura, *Biopolítica. Un mapa conceptual*, España, Editorial Melusina, 2016; LEMKE, Thomas, *Introducción a la biopolítica*, Ciudad de México, FCE, 2017. Para la recuperación de una lectura contemporánea de la biopolítica remontable a Nietzsche puede consultarse la compilación que hiciera Mónica Cragolini, *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2014. Volumen de una investigación más amplia vinculada a la contemporaneidad de Nietzsche, este libro tiene la particularidad de ordenar en torno a él los dos supuestos metafísicos diferentes con los que la biopolítica contemporánea alinea las controversias de los autores más representativos, construyendo asimismo dos tradiciones ontológicas diferenciadas: una en Nietzsche-Heidegger-Agamben (ontología negativa) y otra en Nietzsche-Deleuze-Negri (ontología afirmativa); en relación a esto último también, “El debate actual en torno a la biopolítica: dos ontologías en disputa”, en *Psicoanálisis de las configuraciones vinculares. Revista de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo*, Buenos Aires, Tomo XXXII - Número 2, 2009, p. 183-206; también “La cuestión de lo posible y la potencia en la biopolítica”, en *Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas*, n° 9, año XI, 2011; para una discusión sobre la cuestión de la comunidad y la biopolítica, “Extrañas comunidades de vida: la presencia de Nietzsche en el debate contemporáneo en torno a la comunidad y a la biopolítica”, en CASSINI A y SKERK, L (ed), *Pasado y presente de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2010, p. 143-161; en relación a la cuestión de la problemática de la animalidad y biopolítica, *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016. Por último, también puede consultarse LEMM, Vanesa, “Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico”, disponible: <http://www.scielo.org.co/pdf/idval/v64n158/v64n158a11.pdf>, que de algún modo sintetiza lo escrito en algunos capítulos de su *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Santiago de Chile, FCE, 2013.

tancia que adquiere la racionalidad científica y técnica en el desarrollo de las fuerzas productivas y en el juego de las decisiones políticas. El segundo es la historia de una “revolución”, cuya esperanza, desde finales del siglo XVIII, provenía de un racionalismo al que tenemos derecho de preguntar qué responsabilidad pudo tener en los efectos despóticos en los que se desvaneció esta esperanza. El tercero, finalmente, es el movimiento por el cual comenzó a preguntarse en Occidente y a Occidente qué derechos podían esgrimir su cultura, su ciencia, su organización social y finalmente su propia racionalidad, para reclamar validez universal.³¹⁹

Según Foucault la obra de Canguilhem, a pesar de ser parte de una disciplina considerada “menor” dentro de la filosofía, tuvo la virtud de estar en el centro de las lecturas de psicoanalistas, etnólogos, sociólogos y lingüistas durante décadas en Francia, la razón es sencilla: sus estudios sobre la historia de la filosofía de la ciencia y de la medicina pusieron foco en el cuestionamiento a la racionalidad desde el corazón de la misma ciencia.

Canguilhem hizo descender la historia de las ciencias desde la altura (matemática, astronomía, mecánica galileana, física de Newton, teoría de la relatividad) hasta regiones donde el conocimiento es mucho menos deductivo, regiones que han estado ligadas por mucho más tiempo al prestigio de la imaginación y que plantean una serie de cuestiones extrañas a los hábitos filosóficos.³²⁰

Es decir, sobre un terreno en el cual operaban las nociones básicas de las ciencias (“formalización” y “continuidad”) Canguilhem habría establecido desplazamientos a partir de sus investigaciones orientados hacia una serie de cuestiones que Foucault rescata como esenciales y que serán, a su vez, parte de su programa de investigación: la *discontinuidad* que provoca saltos en la historia de la ciencia³²¹; la *revisión del método* como práctica permanente (porque allí es donde aparece efectuándose la transformación de los discursos de verdad: ciencia normal es siempre ciencia *normalizada*); la *valorización de las singularidades* y/o rasgos determinados que fueron presentándose como problemas específicos a las nascentes ciencias de la vida (y que no se agotaban ni mucho menos dentro de los modelos de regularidad de otras ciencias, como por ejemplo las físico-químicas); por último y a partir de reco-

³¹⁹ FOUCAULT, Michel, “La vida: la experiencia y la ciencia”, en GIORGI, Gabriel y RODRIGUEZ, Fermín (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós Editorial, 2007, p. 46-47.

³²⁰ FOUCAULT, Michel, *Ob. Cit.*, p. 47.

³²¹ En *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate de la biopolítica contemporánea*, Mónica Cragolini sostiene que pese a las diferencias existentes entre el “romanticismo”, las “filosofías de la vida” y el “vitalismo”, las tres corrientes comparten un mismo fondo metafísico: “la idea de que por debajo de toda la diversidad hay un principio único (se piense fluido, se piense deviniente, se piense totalizador) que es la vida, caracterizada por su continuidad”, CRAGNOLINI, Mónica, *Ob. Cit.*, p. 35. En este sentido, según nuestra autora lo que va a transformar esta idea de continuidad (del fenómeno vital) aparece como *discontinuidad* en términos de lo que Canguilhem llamó “umbrales críticos”, construyendo una afinidad con Nietzsche que ya pensaba la vida no como reproducción sino como discontinuidad.

nocer una determinada historia propia de las ciencias de la vida, la redefinición de la propia filosofía del conocimiento.

¿Cuál sería entonces la relación entre el “concepto” y “la vida”?³²², es decir ¿de qué modo la información obtenida sobre lo vivo intenta luego estructurarlo (definirlo y determinarlo), para desecharlo o en todo caso dominarlo sometiéndolo a un discurso de verdad? podría apuntarse como la pregunta puente que atravesó la relación Canguilhem-Foucault. Se convertirá para éste último en programa de investigación, arqueológico primero y genealógico después cuando incorpore como dimensión las relaciones de poder³²³. Pero siempre en el fondo de la investigación estará la pregunta por la vida, una vida que también se resiste y se torna por tanto imperecedera. Al fin y al cabo, dice Foucault en la línea de Canguilhem, sólo la vida será capaz de error porque en sí contiene azar y anomalía para el concepto. “Poco importa, además la metáfora o el modelo. Se trata, ante todo, de mostrar no tanto ‘por quién’ sino ‘en qué y cómo’ esa historia se realizó”.³²⁴

Nietzsche decía que la verdad era la mentira más profunda. Lejos y a la vez cerca de Nietzsche, Canguilhem diría tal vez que la verdad es el error más reciente en el enorme calendario de la vida o, con mayor exactitud, que la división verdadero/falso así como el valor que se le otorga a la verdad constituyen el modo de vivir más singular que la vida haya podido inventar, una vida que, en el fondo de su origen, lleva inscrita la eventualidad del error.³²⁵

Construir una síntesis de lo disperso.

Con relación a las estrategias teóricas del pensamiento actual biopolítico es difícil discernir dónde empieza y termina la discreción vinculada con la apropiación de cada una de estas tradiciones decimonónicas (alemana y francesa). Se puede afirmar que en los momentos plenos de desarrollo hacia el final del siglo XIX la interacción y el maridaje a ambos lados de la frontera aún era poco frecuente (el siglo XIX es el siglo de las “filosofías nacionales”). Esto explica de algún modo por qué las notas críticas al historicismo, al positivismo y al me-

³²² CANGUILHEM, Georges, “El nuevo conocimiento de la vida”, en *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2009.

³²³ Es indudable que en el programa genealógico Nietzsche es la referencia fundamental, sobre todo por la lectura de la que se sirve Foucault para pensar la cuestión del poder. Pero suele perderse de vista cuando se piensa en esto la dimensión subyacente y perdurable, por decirlo de alguna manera, que Canguilhem representa en toda la obra de aquel. Como sostiene Pierre Macherey, perdura “aún cuando en los dos autores se haya asociado directamente a la explotación de materiales extraídos en un principio, de la historia de las ciencias biológicas y humanas y la historia política y social”, y sobrevienen ambos en hipotéticas preguntas tales como “¿Por qué la existencia humana se enfrenta a normas? ¿De dónde éstas sacan su poder?”. MACHEREY, Pierre, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 117.

³²⁴ CANGUILHEM, George, “Sobre la historia de las ciencias de la vida desde Charles Darwin”, en *Ideología y verdad en las ciencias de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2005, p. 145.

³²⁵ FOUCAULT, Michel, “La vida: la experiencia y la ciencia”, *Ob. Cit.*, p. 56.

canicismo en general se hicieron bajo lenguajes y epistemologías tan específicos: el de una visión metafísica *anticiencia* en la filosofía alemana y el de un enfoque crítico de la racionalidad científica en el pensamiento social para el caso francés. Otro tanto se podría decir respecto a la diversidad ontológica con la que se pensó la vida, ciertamente prima una mirada “sustancialista” en el pensamiento alemán (salvo el caso de Nietzsche) y otra “nominalista” en Canguilhem-Foucault. Lo que me interesa remarcar aquí, en todo caso, es que paulatinamente fue dándose un desarrollo de tendencias confluyentes (hacia la actualidad) desde las *respectivas* tradiciones.

Vista en su conjunto y en relación con pensar “lo contemporáneo” el debate en torno a “la vida”, más allá de las diversidades arriba esbozadas, presenta a mi criterio productividad teórica hoy del siguiente modo:

- En tanto potenciador de una perspectiva crítica que excede las nociones de “individuo humano”, posibilita salir de la noción de sujeto en su modo clásico.
- En tanto operador de un saber crítico de cierto tipo de racionalidad científico metafísica, permite la integración de una serie de saberes y disciplinas “menores” en ese dispositivo técnico-teórico biopolítico, cuyo dato más sobresaliente es el análisis del poder sobre el cuerpo viviente.
- En tanto objeto de ese conjunto de análisis y discursos que llamamos “biopolítica”, incorpora el conjunto de “lo viviente” como tal dentro de esos saberes y técnicas de poder.

Vida del hombre es vida política.

Sin circunscribir específicamente a todo lo trazado arriba, se puede decir que Agamben sostiene que la vida antes que un dato biológico, espiritual o metafísico representa fundamentalmente un concepto jurídico-político³²⁶. Dicho de otra manera: Giorgio Agamben entra al debate biopolítico buscando esclarecer el modo en que ésta (en tanto vida simple) ha sido desde los albores de la política en occidente primero *excluida* al ámbito doméstico (al *oikos*), para luego ser incluida (en la *polis*) desde su exclusión, convirtiéndose de modo paradigmático en el fundamento de un poder soberano señalado como gobierno de los hombres. Esta

³²⁶ Véase la entrada de MILLS, Catherine, “Life”, en MURRAY, Alex and WHYTE, Jessica (eds), *The Agamben Dictionary*, Great Britain, Edimburgh University Press, 2011, p. 123-6.

sería de modo general la tesis fuerte desde la cual se liga al debate contemporáneo sobre la biopolítica. Aparece como programa de investigación al inicio de la saga *Homo Sacer*:

La presente investigación se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario –aunque oculto- del poder soberano. Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana.³²⁷

Y culmina, con modificaciones sustantivas, cuando anuncia en *El uso de los cuerpos*, (final de la saga) que:

...la máquina ontológico-biopolítica de Occidente se basa en una división de la vida, que, a través de una serie de cesuras y de umbrales (*zoé/bíos*, vida insuficiente/vida autárquica, familia/ciudad) adquiere un carácter político del cual estaba desprovista en el inicio... Pero esta calificación no tiene otro contenido que el puro hecho de la cesura como tal. Esto significa que el concepto de vida no podrá ser verdaderamente pensado hasta que no sea desactivada la máquina bio-política que la ha capturado siempre ya en su interior... Hasta ese momento, la vida desnuda pesará sobre la política occidental cual oscuro e impenetrable residuo sagrado.³²⁸

Con todo, no debería entenderse que esto lo compromete con la reinstalación por definición de una cierta sustancialidad del concepto dentro de una región de estudios metajurídicos, desconociendo la vacuidad de tal tarea en una época dominada por el posfundacionalismo; tampoco habría que ver una limitación del autor y la problemática de la vida a ese campo de estudios excluyentemente (es conocido el recorrido de Agamben por los más diversos campos disciplinares con los que intentó declinarla). Si bien esta tesis no está centrada en la cuestión de la vida resulta oportuno a raíz de esto aclarar que considero que la estrategia de Agamben es correcta y consistente al pensar *lo viviente* en sus formas, divisiones y taxonomías más que bajo una pretendida definición última (primera) respecto de lo que es o debiera ser la vida, por la sencilla razón de que ésta es una tarea fútil. En todo caso el objetivo “político” estratégico de su obra, si es que esto fuera posible de delimitar, es contribuir con buenos argumentos a la tarea de volver inoperosas las obras con las cuales la “máquina mitológica” (Furio Jesi) sacralizó bajo la lógica de fundamento a “la vida” para capturarla.³²⁹

³²⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, p. 15-16.

³²⁸ AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2017, p. 364.

³²⁹ FLEISNER, Paula, *La vida que viene*, Ob. Cit., p. 392. Así y todo mi perspectiva de análisis, que pretende ubicar a Agamben dentro de la estela de autores de marcado acento heideggeriano y mostrar que sus análisis

Como en este capítulo la intención no es analizar el conjunto de la saga sino más bien indagar dentro de ella temas concernientes a la subjetividad, la técnica y la política, me detendré seguidamente en las nociones de soberanía y excepción en cuyo núcleo aparece desplegada la idea del campo de concentración, entendida como paradigma de la política moderna (*Homo Sacer I y Homo Sacer II, 1*); luego analizaré los modelos de subjetividad posibles tal como son presentados las figuras de “Muselmann” y de “testigo” (*Homo Sacer, III*); a partir del giro interno (complementario) que da con *El reino y la gloria (Homo Sacer, II,2)* me centraré en cómo el estudio de la teología económica da un nuevo cariz a la idea de *separación* que la idea de soberanía contenía, pero también de administración de la vida y final de lo político. Finalmente presentaré las dos cuestiones que a mi juicio conectan con algunas de las lecturas *heideggerianas* hechas en los capítulos anteriores, me refiero a la relación ser/poder y la noción de dispositivo. Antes de entrar en ello y para cerrar la cuestión de la vida, propongo de modo resumido tener presentes tres operaciones teóricas que ayudarán a comprender mejor cómo esta noción está a la base del conjunto de la saga:

1) En Aristóteles aparece un primer indicio metodológico para abordar el tema, por cuanto en él la pregunta por el *qué* (*qué* es la vida por ejemplo) aparecerá reemplazada por un *a través de qué*. Este procedimiento se evidencia al leer *De Anima* (413^a, 20 – 413b, 8) por ejemplo, cuando el estagirita descompone el vivir aislando una potencia (la función “nutritiva”) para luego re articularla como fundamento de otras (“sensación”, “pensamiento”)³³⁰. Pero resulta esencial la lectura de la *Política* (1252b, 28-30) donde afirma que ser parte de una comunidad política implica trascender el mero hecho de vivir “naturalmente” hacia un “vivir bien”, ya que los hombres no se reúnen “solo en vista de vivir sino ante todo para el vivir bien”. Por medio de esta operatoria se estableció por primera vez que la vida natural (*zoé*) aparezca como fundamento de la vida política, pues la *zoé* resultará a la vez condición y objeto de articulación en una *bíos* (vida cualificada). Esa idea de *cualificación* (“vivir bien”) funcionará entonces como la primera ex-

biopolíticos son ramificaciones del pensamiento de la *técnica*, constituye una diferencia con la interpretación de Paula Fleisner.

³³⁰ De Aristóteles a Bichat, sostiene Agamben, la “vida nutritiva” marca “el oscuro fondo del que se separa la vida de los animales superiores”. AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto*, Ob. Cit., p. 33.

clusión de/sobre la *zoé* establecimiento en esta diferencia el fundamento de la soberanía política.³³¹

2) El proceso de inclusión de *esa* exclusión se entiende apelando a una relación de “implicación”, que hace que la vida una vez pasada por el tamiz biopolítico sea convertida en vida desnuda. “Aquello que llamo nuda vida es una producción específica del poder y no un dato natural”³³². La lógica de dicho procedimiento puede resumirse así: vida desnuda es la producción de un afuera por un adentro que luego regresa excluida, tal es el sentido que la “máquina agambeneana” presupone de diverso modo a lo largo de *Homo Sacer*: “máquina jurídico-política”, “maquina teológica”, “máquina gubernamental”.

3) En *Lo abierto* Agamben dice que la vida no posee contenido positivo alguno, sino que en todo caso una divisoria efectuada al interior del viviente ha resultado a lo largo de la historia una “frontera móvil” que, si lográramos despejarla haría imposible diferenciar aquello que sea humano de aquello que no, superando de este modo esa escisión fundamental que desde Aristóteles aisló al hombre del resto de los animales. Siguiendo de cerca las reflexiones de Heidegger sobre el “aburrimiento” y sobre el “final de la metafísica” diagnostica que estamos a la puerta de poder desactivar la “máquina antropológica”, motor histórico del devenir-hombre, pues ella en este final giraría en el vacío. El dilema del hombre posthistórico lo expresa así: o cede la custodia de la propia animalidad *en cuanto no abrible*, “pero trata de gobernarla y tomarla a su cargo a través de la técnica”, o en cuanto *pastor del ser* “se apropia de su propia latencia, de su propia animalidad, que no permanece escondida ni se hace objeto de dominio”.³³³

¿Y dónde está el soberano? Lógica de excepción y primer núcleo del proyecto Homo Sacer.

³³¹ Entre ambos extremos la noción de *autarquía* resultará el “operador” biopolítico que permite ese pasaje cualificado, al decretar la existencia de vidas humanas que si bien pueden participar de una comunidad de *zoés*, así y todo serán excluidas del ámbito de la polis: los esclavos y las mujeres. Por ende existiría un tipo de vida que “a pesar de poder alcanzar la autarquía biológica, es incapaz de acceder a la comunidad política y cuya existencia es, sin embargo, necesaria para la existencia de la ciudad”. AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2017, p. 354.

³³² Entrevista de Flavia Costa a Giorgio Agamben incluida en AGAMBEN, Giorgio, *Estado de excepción*, Ob. Cit., p. 18.

³³³ AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto*, Ob. Cit., p. 146. Sobre este tercer punto voy a ocuparme en el último capítulo.

Que el primer capítulo de *Homo Sacer I. El poder soberano y la vida nuda* se inicie con Carl Schmitt y su definición de soberanía no debiera confundir el propósito fundamental por el cual lo utiliza: ubicar *topológicamente* la paradoja de la soberanía tal como ha sido definida en la *Teología Política I* (“Soberano es quién decide sobre el estado de excepción”, una lógica de estar al mismo tiempo fuera y dentro del ordenamiento jurídico) con el sentido de ubicar dicha definición a la base de una idea de *excepcionalidad* jurídico-política en la cual *desde siempre* estuvo dividida la vida en occidente. Esto explicaría por qué en toda lógica soberana actúa al mismo tiempo una lógica biopolítica que, como veremos, extiende una violencia con forma de decisión:

La excepción es una especie de exclusión... un caso individual que es excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; por el contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de la suspensión. La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella. El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de este.³³⁴

De este modo aquello que es sacado afuera permanece anclado (ya que vuelve incluido) por la misma prohibición que dio origen a la suspensión de la norma, dejando como resultado que esta situación –según Agamben– no pueda ser definida “ni como situación de hecho ni como una situación de derecho... [e introduciendo] entre ambas un paradójico umbral de indiferencia”.³³⁵

A la afirmación inicial tomada de la teología política schmittiana, Agamben la pondrá a prueba en diversos ejercicios de pensamiento a lo largo de la primera parte de *Homo Sacer I*³³⁶. El sentido del uso y puesta a prueba tiene como finalidad transformar esta idea de soberanía conectándola al umbral de indeterminación en el cual la vida humana está sometida, bajo una idea de excepcionalidad convertida en regla³³⁷. La lógica de soberanía también apa-

³³⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda*, Ob. Cit., p. 30.

³³⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Ob. Cit.*, p. 31.

³³⁶ Resultaría injusto (y limitado) reducir a Agamben a un pensador que interviene exclusivamente en el debate teológico-político a pesar de que la incursión en el debate biopolítico lo encuentra utilizando conceptos y debates propios de la teología-política, tal como se desprende, por ejemplo, de Galindo Hervás en *Política y Mesianismo*. Giorgio Agamben, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2005. Para una vista panorámica y concisa de esta tradición, sus lecturas y autores véase la entrevista de Ely Ortego a Miguel Vatter dentro del Dossier “Poder y soberanía: lecturas teológico-políticas”, en REVISTA PLEYADE, nº 8, julio-diciembre de 2011.

³³⁷ La idea de excepción convertida en regla y de vida nuda (*Bloss leben*) son originalmente lecturas benjamínicas y resultan sumamente importantes en la producción teórica de Agamben. A tal punto están asimiladas en el vocabulario específico de nuestro autor que sería imposible eliminarlas sin que sucumba la estructura teórica de su pensamiento. Por otro lado, Benjamin (y lo mismo podríamos decir de Debord) ha transmitido a Giorgio Agamben un cariz lo suficientemente heterodoxo a la vez que de izquierda para pensar la política sin

rece extendida fuera del ámbito jurídico (aunque sin nunca abandonarlo) y eso explica a su vez por qué la “excepción” es hoy lo dominante de la política contemporánea³³⁸. En este sentido para el filósofo italiano operaría una lógica de totalidad social cuyos rasgos principales parecen sostenerse en:

Exclusión: “La excepción es una especie de exclusión”³³⁹, donde lo excluido no queda privado de conexión con la norma, sino que ella se mantiene en relación a la excepcionalidad en la forma de una suspensión. El orden en el estado de excepción se mantiene en suspenso dejando espacio para que la estructura de la soberanía asuma como decisión excluir mediante la suspensión de la validez del orden jurídico. “No es la excepción la que se sustrae a la regla, sino que es la regla la que, suspendiéndose, da lugar a la excepción...”³⁴⁰

Espacialidad: en la reflexión de Schmitt “Nomos soberano” es conjunción de ocupación de la tierra y fijación de un orden jurídico. En Agamben esa ocupación aparece transformada esencialmente en “ocupación del afuera”³⁴¹. Pero por la dislocación permanente a la que queda sometida, la lógica de la excepción en tanto estructura política fundamental lleva consigo –como un modo de inoculación–, una ocupación cada vez más constante del plano presente en términos temporales haciendo cada vez más necesaria su constitución como regla.

Lenguaje: Para Agamben, así como el lenguaje presupone lo no lingüístico “como aquello con lo que debe poder mantenerse en relación virtual”³⁴², la ley también presupone algo no jurídico como aquello con lo que mantendría relación “potencial” el estado de excepción. Así, dice, “la estructura particular del derecho tiene su fundamento en esta estructura presupositiva del lenguaje humano”³⁴³: donde el lenguaje soberano declara que no hay un afuera de la lengua, estableciendo ese vínculo particular entre interior y exterior, el derecho lo hace a través del vínculo de inclusión exclusiva a la que “está sometida una cosa por el hecho mismo de estar en el lenguaje, de ser nombrada”³⁴⁴.

caer en dogmatismos de ningún tipo, estableciéndole un puente con el que poder discutir (por cercanía) con Schmitt, Heidegger, Foucault y Arendt, por citar algunos nombres de peso.

³³⁸ Desde un punto de vista paradigmático la noción de *excepción* “tiene como función construir y hacer inteligible en su totalidad un contexto histórico-problemático más vasto”. AGAMBEN, Giorgio, “Qué es un paradigma”, en *Signatura Rerum*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2009, p. 13.

³³⁹ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Ob. Cit., p. 30.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 31.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 32.

³⁴² *Ibid.*, p. 34.

³⁴³ *Ibid.*, p. 35.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 35.

Representación de lo irrerepresentable: para ello utiliza la lógica de la teoría de los conjuntos (en la relación entre “pertenencia” e “inclusión”) y el modo en que Alain Badiou se aprovechó de algunos términos de ella para pensar la política. Se dice que hay *inclusión*, como primer definición, cuando un término es parte de un conjunto, pero “un término puede pertenecer a un conjunto sin estar incluido en él... o viceversa, estar incluido sin pertenecer a él”³⁴⁵. Siguiendo con las definiciones, un término *pertenece* si está “presentado”, por el contrario está *incluido* si está “representado”. ¿Cómo se traslada esto a la política? Decimos, por ejemplo, que “un término *pertenece* a una situación (en términos políticos, los individuos singulares en cuanto pertenecen a una sociedad)... [pero] por el contrario,... un término está *incluido* en una situación si está representado en la metaestructura (el Estado)”³⁴⁶. A su vez, es “normal” una situación en la que un término es al mismo tiempo “presentado” y “representado”, pero de “excrecencia” si el término está representado pero no presentado (incluido sin pertenecer) y “singular”, por el contrario si está presentado pero no representado (pertenece sin estar incluido). “La excepción soberana –dice Agamben– es, pues, la figura en la que la singularidad está representada como tal, es decir, en cuanto irrerepresentable”³⁴⁷, es decir, aquella en la cual un término que no podría ser incluido en caso alguno, se incluye en la forma de la excepción.

Una decisión como violencia originaria: Una decisión que no está representada por un la voluntad de un sujeto real y jerárquicamente superior a otro, “sino que representa la inscripción, en el cuerpo social del *nomos*, de la exterioridad que anima y da sentido a este”³⁴⁸. En este sentido la idea de soberanía que entiende Agamben hay que visualizarla como la “implicación de la vida en la esfera del derecho”³⁴⁹ y al derecho como el creador del ámbito de referencia para la vida real, en este sentido el derecho sería normativo porque *encuadra*. Adentro del cuadro, el orden jurídico tendría como función más que castigar una transgresión, *normalizar* la vida, haciendo de su inclusión en dicho orden la realización un acto de violencia como hecho jurídico primordial.

Una relación con la vida que es de “bando” (o abandono): la consecuencia del hilo argumental que en las páginas precedentes enlaza los términos e ideas de excepción, soberanía,

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 37-8.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 38.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 38.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 40.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 40.

orden jurídico-político y umbral de indiferencia, hace posible entender que “el que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley no es indiferente a ella, sino que es abandonado por ella...”³⁵⁰, es decir, está expuesto en ese umbral en que vida, violencia y derecho se entrelazan y confunden.

La praxis de la excepción.

Giorgio Agamben vuelve sobre Schmitt en la primera parte *Homo Sacer, II.1, Estado de excepción*, para describir históricamente cómo el paradigma de la excepción convertido en dispositivo (a través de diversas formas jurídicas aplicadas en distintos países tales como *Decreto de necesidad, Decreto Urgencia, Estado de Sitio, Plenos Poderes*) operó durante el siglo XX bajo la lógica totalitaria de una “guerra civil legal”. De este modo, las definiciones generales sobre esta noción, presentes en el primer volumen de *Homo Sacer*, serán en esta instancia sometidas al tamiz del derecho público: “Es esta tierra de nadie entre el derecho público y el hecho político, y entre el orden jurídico y la vida, aquello que la presente investigación se propone indagar”³⁵¹. El resultado de esta investigación será la identificación de una aporía jurídica en la noción de “Estado de excepción” vista a la luz de los debates de juristas, que ha permitido el establecimiento de una zona gris en la vida de las sociedades políticas contemporáneas por la cual la biopolítica ha conseguido convertir en una técnica de gobierno permanente aquello que debía ser una medida provisoria. Bien podría resumirse esa aporía de la siguiente manera: *las medidas excepcionales y provisionales que son fruto de las crisis políticas han tenido la paradójica situación de no poder medirse plenamente en la ciencia del derecho*. Como consecuencia de ello a la par que drama del siglo XX es la cuestión del totalitarismo, este

... puede ser definido, en este sentido, como la instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no solo de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político. Desde entonces, la creación voluntaria de un estado de emergencia permanente (aunque eventualmente no declarado en un sentido técnico) devino una de las prácticas esenciales de los Estados contemporáneos, aun de aquellos así llamados democráticos.³⁵²

Dos datos importantes salen en auxilio de nuestro autor y ayudan a comprender el pesimismo político que recorre toda esta primera parte de la saga. Primero, la *genealogía mo-*

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 44.

³⁵¹ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer, II, 1, Estado de excepción*, Ob. Cit., p. 24.

³⁵² *Ibid.*, p. 25.

derna de este instituto se remonta al decreto del 8 de julio de 1791 de la Asamblea Constituyente francesa, donde se establece una distinción entre *état de paix*, *état de guerre* y *état de siège* acorde y preventivo a situaciones políticas excepcionales. Agamben sostiene que la historia posterior es la de su decidido independizarse de la situación bélica a la cual estaba originariamente ligado el *état de siege*, “para ser usado como medida extraordinaria de policía frente a desórdenes y sediciones internas”³⁵³. En este sentido –dice nuestro autor- no habría que olvidar que el estado de excepción tal como lo conocemos es creación de la tradición democrático-revolucionaria y no absolutista.

En segundo término, el estudio *arqueológico jurídico* de la noción de excepción muestra que ya en el derecho romano estaba prevista la figura arquetípica del *Ausnahmezustand* (“Estado de excepción”): el *iustitium*, que implicaba no una simple situación de suspensión de la administración de la justicia (al estilo una feria judicial) sino del derecho como tal. Aunque su objetivo previsto fue en determinado momento salvar la *res publica*, en el fondo el *iustitium* creó en el interior del derecho un espacio anómico que en lo concreto coincidía “imprevistamente con el de la ciudad”³⁵⁴, haciendo que todo acto cometido durante el imperio de este instituto (por ejemplo el homicidio) escape a la definición jurídica.

En síntesis, el estudio histórico pero también formal y metodológico en el derecho de la *exceptio* muestra que ésta contuvo en su origen el ejercicio de una potencia jurídica posible de realizarse a partir de la ampliación de los poderes ejecutivos sobre cualquier otro tipo de poder. La lógica de la soberanía (posibilitar estar *dentro* y *fuera* del orden jurídico) puso en funcionamiento una máquina jurídico-política cuya figura principal, el estado de excepción, opera como *arcanum imperii* en la actualidad. En su centro lo que contiene es un espacio vacío sobre el que el poder reposa su eficacia de máquina. Y en la historia concreta la máquina ha tenido como función mantener de modo continuo el umbral de “indecidibilidad” de la relación anomia/nomos y vida y derecho.

El tema de la subjetividad I: el sujeto es el testigo.

Tal como plantea Agamben en *Homo Sacer III* el significado de Auschwitz en la voz de los testimoniantes (en este caso se refiere Primo Levi)³⁵⁵ no es ya decirnos *documentalmente* lo que pasó, sino en mostrarnos aún su actualidad ampliando de esta manera su sentido,

³⁵³ *Ibid.*, p. 29.

³⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Ob. Cit.*, p. 96.

³⁵⁵ LEVI, Primo *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona, Editorial Océano, 2005.

sacándolo del arcano pasado que habla *solo* del pasado para volverlo materia presente de lo que podríamos decir de nosotros mismos.

Dos modos de abordar el testimonio se podrían imaginar rápidamente en relación a sus posibles usos: uno clásico que daría cuenta de lo que *verdaderamente* pasó, el otro que profana ese pasado y anuncia lo que el sujeto ha de haberse convertido. La deriva agambeneana de *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo* trazará desde el punto de vista de la subjetividad la recta final hacia la síntesis de este primer núcleo temático: irá desde el campo a la estructura de excepción, de allí al paradigma jurídico de occidente para testimoniar ejemplarmente el proceso hacia la “nuda vida” como el efecto de la operación de la soberanía. En este sentido, la biopolítica de Agamben impregna el horizonte del debate de perspectiva “tanatopolítica”. Aquí, de lo que trataré es mostrar cómo la figura del “testigo” resulta un modelo de una subjetividad que no sería más que la del sujeto de su propia desubjetivación.³⁵⁶

El capítulo final, “El archivo y el testimonio” está escrito con el fin de mostrar cómo el sujeto acaece sin otro lugar que el de ser un *entre* un proceso de subjetivación/desubjetivación; es decir que, como no habría un principio por el cual definirlo sino una práctica de la que él resulta subjetividad, de ahí que un posible sentido de *uso* sea unir la relación entre testimonio y subjetividad (testigo y verdad). Para ello se vale de los estudios complementarios de Benveniste y Foucault ya que juntos combinan una “metasemántica” de la enunciación con una investigación arqueológica de enunciados (es decir, del saber) y conducen a preguntar por el lugar del “individuo viviente”, allí donde éste ocupa el puesto vacío del sujeto en el momento en que la enunciación no resulte ser otra cosa que diferencia existente de discursos, la historia no otra cosa que diferencia de tiempos y el “yo” de máscaras. Por eso pregunta “todavía una vez más, ¿qué significa ser sujeto de una desubjetivación? ¿Cómo puede un sujeto dar cuenta de su propia disolución?”.³⁵⁷

Identificar el suelo en el que operan los procesos de subjetivación/desubjetivación (identidad/no identidad) podría ser el nuevo terreno donde edificar también una nueva política, de ahí la importancia que cobra el análisis “paradigmático” del testimonio para la teoría del lenguaje en Agamben, uno de los tópicos conexos a su teoría política. Al respecto dice:

³⁵⁶ “El testigo no testimonia de otra cosa que de su propia desubjetivación”, en GRELET, Stany y POTTE-BONNEVILLE, Mathieu “Una biopolítica menor: entrevista con Agamben”, disponible en <http://golosinacanibal.blogspot.com.ar/2010/10/una-biopolitica-menor-entrevista-con.html>

³⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-textos, 2010, p. 149.

En oposición al *archivo*, que designa el sistema de las relaciones entre lo no dicho y lo dicho, llamamos *testimonio* al sistema de las relaciones entre el dentro y el afuera de la *langue*, entre lo decible y lo no decible en toda la lengua; o sea, entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir... pensar pues, la enunciación en el plano de la *langue*, significa inscribir en la posibilidad una cesura que la divide en una posibilidad y una imposibilidad, en una potencia y una impotencia, y situar a un sujeto en tal cesura.³⁵⁸

Este plano de ambivalencia del decir y lo no decible coloca al testigo por tanto en una aporía en términos de que, si retomamos el recorrido de Primo Levi, un verdadero testigo, *integral*, sería el *musulmán*, pero justamente, ese es aquel que no puede testimoniar.

Por eso se presenta como *testigo* [en este caso podría ser el propio Primo Levi] y puede hablar por aquellos que no pueden hacerlo. El testimonio es una potencia que adquiere realidad mediante una impotencia de decir, y una imposibilidad que cobra existencia a través de una posibilidad de hablar. Estos dos movimientos no pueden identificarse ni en un sujeto ni en una conciencia, ni separarse en dos sustancias incommunicables. El testimonio es esta intimidad indivisible.³⁵⁹

El poder opera a través de categorías modales (posibilidad/imposibilidad, necesidad/contingencia) decidiendo sobre lo humano y lo inhumano y por ende la subjetividad es el campo mismo de esa lucha. “Las categorías escinden al sujeto y separan en éste aquello que puede de aquello que no puede, al viviente del hablante, al musulmán del testigo...”³⁶⁰. Auschwitz sería desde esta perspectiva la consumación de una “experiencia devastadora” que ha hecho que lo imposible convierta lo real, siendo la figura del *musulmán* la anulación de toda contingencia, define “un experimento biopolítico sobre los operadores del ser que transforma y desarticula al sujeto hasta un punto límite, en que el nexo entre subjetivación y desubjetivación parece deshacerse”³⁶¹. Vale entonces recordar a modo de cierre, aquello que contundentemente ya decía en *Medios Sin fin*:

Todo esto nos conducirá a considerar el *campo* no como un simple hecho histórico o una anomalía perteneciente al pasado (aunque, eventualmente, siga estando presente to-

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 152.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 153.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 154. Mientras que posibilidad (poder ser) y contingencia (poder no ser) son operadores de subjetivación, imposibilidad (no poder ser) y necesidad (no poder no ser) son de desubjetivación. Valga aquí recordar lo dicho sobre la tesis de Campbell, respecto de que es sobre la división propio/impropio trazada por Heidegger que Agamben encuentra el modelo de cesura (invertido) que desde *bíos* y *zoe* no cesa de dividir políticamente la vida humana, cuyas consecuencias en el análisis del nazismo se ven en la aplicación de esa partición respecto de que hay vida que “merecen vivir” y otras que “hay que dejar morir”. Con todo, el propio Campbell se encarga de mostrar que la continuidad del campo se encuentra -de modo más pronunciado a partir del 11 de septiembre de 2001-, hoy en los lugares de encarcelamiento y tortura fuera de toda legalidad (y en plena democracia global) en Guantánamo y Abu Ghraib. Véase CAMPBELL, Thimoty, *Improper Life...* Ob. Cit., p. 37-42.

³⁶¹ AGAMBEN, Giorgio, *Ob. Cit.*, p. 155.

davía), sino, en algún modo, como la matriz oculta, el *nomos* del espacio político en el que vivimos.³⁶²

Ser y poder, comprender la biopolítica (desde Heidegger) en Foucault.

Resultaría sumamente provechoso para este capítulo iluminar de mejor modo una lectura *heideggeriana* que hace Agamben, tratando de mostrar el *pase* por el cual produce *subterráneamente* una traslación hacia la filosofía a la política y de ahí entender la cuestión de la subjetividad. Esto a mi juicio implica a su vez acompañar el desplazamiento que va desde la crítica metafísica de la subjetividad en Heidegger a cierta crítica política *foucaultiana* habilitada a partir de la cuestión del análisis del poder. Dicho de otro modo: establecer las coordenadas que permiten pasar de la cuestión del *Ser* a la del *Poder* y llegar al filósofo italiano haciendo una parada en Foucault.

Recuperando lo dicho en el capítulo 3 es posible advertir que para Heidegger la historia del ser no es “sustancia” ni tampoco “proceso lineal”. Más bien su ámbito en tanto *Lichtung* se manifiesta en “la simple proximidad de un reinar que no resulta apremiante”³⁶³, es decir “mediante una manera discreta que a la vez limita y despliega los objetos susceptibles de manifestarse y las acciones susceptibles de ser comprendidas”³⁶⁴. Veamos ahora cómo trata Foucault la cuestión del poder:

En sí mismo, el ejercicio del poder no es violencia, ni es un consenso que, implícitamente, puede renovarse. Es una estructura total de acciones dispuestas para producir posibles acciones: incita, induce, seduce, facilita o dificulta: en un extremo, constriñe o inhibe absolutamente; sin embargo, es siempre una forma de actuar sobre la acción del sujeto, en virtud de su propia acción o de ser capaz de una acción. Un conjunto de acciones sobre otras acciones.³⁶⁵

Un modo de comprender esto que llama “poder” es aclarando el doble significado de conducta, que es tanto “conducir a otros” como

... una manera de comportarse dentro de un campo más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados. Básicamente, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios, o el vínculo de uno respecto del otro, que una cuestión de gobierno.³⁶⁶

³⁶² AGAMBEN, Giorgio, *Medios sin fin*, Valencia, Pre-textos, 2010, p. 37.

³⁶³ HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Ob. Cit., p. 42.

³⁶⁴ DREYFUS, Hubert, “Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault”, en *Michel Foucault filósofo*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1990, p. 88. El sentido básico de este *excursus* está tomado de este artículo.

³⁶⁵ FOUCAULT, Michel, “El sujeto y el Poder” en DREYFUS, Hubert – RABINOW, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2001, p. 253.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 253.

“Gobernar” será entendido aquí por Foucault como capacidad de estructuración de un campo posible de acción; por ello podemos decir que *gobierna* el poder (cuidándonos de no sustantivarlo, del mismo modo que Heidegger tampoco sustantiva el ser): pues él dispone las relaciones que se entrelazan como nexo social: un “reinar que no resulta apremiante” si tomamos la terminología heideggeriana. Finalmente y sólo de este modo podemos entender aquello dicho por Foucault de que “una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción”.³⁶⁷

Por otro lado, esta no sustancialización del poder (*gobierno* de las conductas) ayudaría a entender las mutaciones por las que ha atravesado el saber haciendo que la relación verdadero/falso (como a otra serie de oposiciones) haya tramado una red sobre un suelo que nunca fue rígido, produciendo discontinuidades, figurando épocas en las que el “valor” de las cosas es resultado de un entrecruzamiento indefinido de elementos que constituyen esas mismas relaciones.

Es sabido que el análisis “genealógico”, en consonancia con este desplazamiento “político”, le va a permitir a Foucault una ampliación del campo de estudio de los *saberes* llamados universales y generales de la ciencia a *saberes* “locales”, “fragmentarios”, inclusive “contradictorios”, pero igualmente necesarios para el análisis de las *epistemes* y del *poder*. Estos son saberes históricos que han sido sepultados, “enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio, desde luego, de la erudición”³⁶⁸. También descalificados por no ser conceptuales o insuficientemente elaborados, por ser “saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la cientificidad exigidos”³⁶⁹. Del acoplamiento entre el “saber erudito” y el “saber de la gente” sobrevino como resultado la constitución de un saber histórico sobre las luchas y las tácticas utilizadas por el poder.³⁷⁰

El siglo XVIII habría sido el siglo del “disciplinamiento” de estos saberes, tanto de los llamados técnicos como de los de otro orden (entre ellos el médico). Con la *disciplinarización* desaparece la filosofía en su papel fundante de una *mathesis* universal. Ciencia y cultura

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 255.

³⁶⁸ FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad*, Buenos aires, FCE, 2000, p. 21.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 21.

³⁷⁰ “así se dibujaron unas investigaciones genealógicas múltiples, a la vez redescubrimiento exacto de las luchas y memoria en bruto de los combates; y esas genealogías, como acoplamiento del saber erudito y el saber de la gente, sólo fueron posibles, e inclusive sólo pudieron intentarse, con una condición: que se eliminara la tiranía de los saberes englobadores, con su jerarquía y todos los privilegios de las vanguardias teóricas”. *Ibid.*, p. 22.

formarán ahora una unidad coactiva de control, ya no solamente sobre el cuerpo del individuo sino también sobre el saber mismo y sus posibilidades. Disciplina del cuerpo (que atañe a la verdad del “sujeto”) y disciplina del saber (que atañe a la emergencia de la ciencia misma), harán finalmente posible la aparición de otra técnica de poder que no suprimirá la técnica disciplinaria (porque es de otro nivel), que no está destinada al hombre/cuerpo

...sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie... Luego de la *anatopolítica* del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es *anatopolítica* sino lo que yo llamaría una *biopolítica* de la especie humana”.³⁷¹

En sentido general entonces, este “biopoder” *versión* foucaultiana entrelazará las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población y su función más importante ya no será tanto la de matar cuanto “invadir la vida enteramente”³⁷². Foucault lo describirá también como una “explosión” de “técnicas diversas y numerosas”, un “elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo” que exigió además del control del cuerpo el ajuste de la población a los procesos económicos:

...los rudimentos de *anatopolítica* y de *biopolítica*, inventados en el siglo XVIII como *técnicas* de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas (la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina individual o la administración de las colectividades), actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo... operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales... garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía... La invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas en ese momento indispensables.”³⁷³

Esta dimensión de la noción de biopoder aquí presentada (si se quiere como modalidad de la relación ser/poder) ya no debería ser leída como un concepto que sólo se restrinja a cierto modo de gobierno tomado este en términos exclusivos de institución sino -y fundamentalmente- a un modo de entrelazamiento entre ser, saber y poder que llevó a las sociedades occidentales a alcanzar finalmente su umbral como modernidad biológica.³⁷⁴

El giro con *El reino y la gloria* y la cuestión de la administración de la vida.

Apoyado en la lectura del curso de Michel Foucault, “Seguridad, territorio, población”, de 1977 (publicado recién en 2004) Giorgio Agamben emprende con *El Reino y la Gloria* un giro/tránsito desde sus primeros estudios sobre el (bio)poder y la soberanía hacia los del

³⁷¹ *Ibid.*, p. 220.

³⁷² FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. 1. la voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 132.

³⁷³ *Ibid.*, p. 133.

³⁷⁴ “Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir... pasa en parte al campo de control de saber y de intervención del poder”. *Ibid.*, p. 135.

gobierno y la economía. Y aunque pareciera que esta investigación se sitúa nuevamente por entero en la *huella* de las investigaciones genealógicas de Foucault³⁷⁵, la cuestión de fondo finalmente será volver a medirse con una teología política de raigambre schmittiana ya no aplicable a la cuestión de la soberanía sino más bien en la exploración de una teología económica del gobierno, de ahí la importancia que a lo largo de todo el libro cobra el debate entre el jurista alemán respecto de la posibilidad de esta última y el teólogo Erik Peterson sobre el monoteísmo político³⁷⁶:

Situar el gobierno en su locus teológico, en la *oikonomía* trinitaria, no significa tratar de explicarlo a través de una jerarquía de causas... [sino más bien] mostrar que el dispositivo de la *oikonomía* trinitaria puede constituir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación – tanto interna como externa- de la máquina gubernamental.³⁷⁷

Frente a la posibilidad de eficacia de gobierno dada por la “teología política”, Agamben desempolvará de la historia los aspectos centrales por lo que es dable pensar en su lugar una “teología económica” del mundo aún más efectiva que aquella³⁷⁸. Así y todo la estructura de argumento no debería confundirse con el desarrollo: el distanciamiento metodológico respecto a los esquemas biopolíticos de Foucault que expresará la noción de “máquina gubernamental” (una conjunción teórica entre la noción de *Gestell* y “dispositivo”), ubican a nues-

³⁷⁵ “la sombra que la presente interrogación teórica proyecta sobre el pasado llega, aquí, mucho más allá de los límites cronológicos que Foucault le ha asignado a su genealogía: hasta los primeros siglos de la teología cristiana, que ven la primera e incierta elaboración de la doctrina trinitaria en la forma de una *oikonomía*”. AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer, II, 2. El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008, p. 9. Hay que decir que *El Reino y la Gloria* pareciera relatar la odisea histórica del término *oikonomía* en sus tres momentos fuertes: un momento reconstructivo del origen mismo del término; un momento de desaparición y secularización en el ámbito moderno; finalmente un nuevo resurgimiento con el nacimiento de la economía animal y la economía política en el siglo XVIII.

³⁷⁶ Para repasar el modo en que Agamben relata esta confrontación ver *El Reino y la Gloria*, pags. 22-39.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 9. Un poco más adelante, en la página 16 sigue: “La tesis según la cual la economía podría ser un paradigma teológico secularizado tiene efectos, no obstante, sobre la propia teología, porque implica que la vida divina y la historia de la humanidad han sido concebidas desde el principio por esta como una *oikonomía*; que la teología es, entonces, ella misma ‘económica’, y no que devino tal simplemente en un segundo momento a través de la secularización. El hecho de que el viviente creado a imagen de Dios se revele, al final, capaz no de una política, sino solo de una economía; el hecho de que la historia sea entonces, en última instancia, un problema no político sino ‘de gestión’ y ‘de gobierno’, no es, en esta perspectiva, otra cosa que una consecuencia lógica de la teología económica... La vida eterna que el cristiano reivindica está, en última instancia, bajo el paradigma del *oikos* y no bajo el de la *pólis*...”.

³⁷⁸ Una vista de *Homo Sacer* con gran angular dejaría ver un primer núcleo destinado a revelar el funcionamiento de la “máquina jurídico-política” de occidente, en el cual lo *normativo* y lo *jurídico* (*potestas*) junto con lo *anómico* y *extrajurídico* (*auctoritas*) se entrelazan eficazmente para aplicarse a la vida (y donde concepto de “estado de excepción” es el dispositivo articulador); y ahora, a partir de *El Reino y la Gloria*, un segundo núcleo en el que –de manera análoga al primero- de lo que se trata es de revelar la estructura entre *Reino* y *gobierno* y entre *inoperosidad* y *Gloria*, y donde “Gloria” operará como el “dispositivo que apunta a capturar dentro de la máquina económico-gubernamental la inoperosidad de la vida humana y divina...”. AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos*, Ob., Cit., p. 472.

tro autor en el vértice de confluencia de ciertos debates que modifican *in situ* las nociones clásicas del biopoder, contaminando la lógica *inmanente* foucaultiana con cuestiones *cuasi-trascendentes* schmittiano-heideggerianas.

Buena parte del primer tramo del libro está destinado por ello a construir y legitimar, frente a la teología política de Schmitt, esta tradición *oikonomica* remontable a los inicios del cristianismo, cuando los Padres de Iglesia transpusieron -desplazando- al ámbito teológico la concepción griega clásica de una economía entendida como “gestión funcional” u “ocupación doméstica de algo”, intentando resolver los problemas teológicos que acarreaban la cuestión de la trinidad y el gobierno divino del mundo³⁷⁹. Desde Pablo y su *ekklesia* (cuya característica de comunidad mesiánica ya estaría representada en los términos de la *oikonomía* y no de la política según Agamben) hasta el siglo V con Hipólito y Tertuliano el término *oikonomía* irá transformando su alcance semántico desde el ámbito doméstico hacia una progresiva tecnificación en el religioso con el sentido de resolver la articulación trinitaria de la vida divina. En el siglo V la *oikonomía* como paradigma administrativo y gestional funcionará ya plenamente como el “operador estratégico” de esta conciliación.

La primera articulación del problema trinitario se da entonces en términos ‘económicos’ y no metafísico-teológicos, y por esta razón, cuando la dogmática niceno-constantinopolitana alcance su forma definitiva, la *oikonomía* desaparecerá progresivamente del vocabulario trinitario para mantenerse sólo en el de la historia de la salvación.³⁸⁰

A partir de Tertuliano ese paradigma teológico de administración trinitaria, en su rol de articulador de economía y monarquía, encontrará en los ángeles un modelo perfecto y jerárquico de gestión:

... la monarquía, por el hecho de que es de uno solo, no prescribe que aquel al que ella pertenece no pueda tener un hijo o no pueda hacerse hijo a sí mismo, o bien administrar su monarquía a través de quién quiera. Yo afirmo que ningún dominio es a tal punto de un único hombre, tan singular y monárquico, como para no poder ser administrado también por otras personas cercanas, que él ha previsto como sus funcionarios (*oficiales*)... Si por ende la monarquía divina es administrada a través de muchas legiones y filas de ángeles, como está escrito: ‘mil y cien veces cien mil lo asistían y mil y cientos lo obedecían’, no por esto ha dejado de pertenecer a uno solo y de ser monarquía, por el hecho de ser administrada por tantos millares de virtudes.³⁸¹

³⁷⁹ Agamben recuerda que en Aristóteles la *oikonomía* se entiende como administración de la casa (*oikos*), aunque ésta representa una complejidad mayor; frente a ella la *política* se erige como gobierno de la ciudad. Por ende, habría en el inicio una cierta oposición entre *oikos* y *polis* que con el correr de los siglos tenderá a desaparecer o por lo menos contaminarse.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 72.

³⁸¹ TERTULIANO, *Adversus Praxeam*, en AGAMBEN, Giorgio, *Ob. Cit.*, p. 82-3.

Pero lo esencial pasará ahora por entender que la *oikonomía* ya no es la articulación de la heterogeneidad de la sustancia, del ser divino, sino de su praxis.

La reconstrucción genealógica indica que *providencia* luego será el nombre que asuma la *oikonomía* en cuanto gobierno del mundo³⁸². Ella permite conectar a su vez la discusión anterior con la cuestión de los debates referidos a la relación entre Reino (teología política) y Gobierno (teología económica), la idea de “trascendencia” (separación y autonomía) e “inmanencia” (orden): “... el nacimiento del paradigma gubernamental sólo se vuelve comprensible si se lo sitúa sobre el fondo ‘económico-teológico’ de la providencia del que es solidario”³⁸³. A la luz de esto último surgirá una distinción entre un Dios o “providencia general”, trascendente en cuanto conserva en sí el principio soberano, que estará vinculado con la idea de Reino, y una “providencia especial”, vinculada al gobierno y la praxis e inmanente en cuanto está en relación con un orden natural y el mundo. La relación entre uno y otro, a propósito de una lectura de Santo Tomás de Aquino, Agamben la explica así:

El paradigma teológico de la distinción entre Reino y Gobierno está en la doble articulación de la acción divina en creación (*creatio*) y conservación (*conservatio*). ‘Debe considerarse –escribe Tomás en su comentario al Liber de causis [El libro de las causas]- que la acción de la causa primera es doble: una por la que instituye las cosas, que se llama creación, y otra por la que gobierna las cosas ya instituidas’ ... Las dos operaciones de la causa primera está correlacionadas: a través de la creación, Dios es causa del ser de las criaturas y no sólo de su devenir, y por esto ellas tienen necesidad del gobierno divino para poder conservarse en el ser.³⁸⁴

Desde el siglo XII los canonistas habrían resuelto desde el punto de vista técnico y jurídico el *modo* en que Dios no solo gobierna sino también administra la creación. Sus debates condujeron a la elaboración de un “tipo político” (*el rex inutilis*) que dejaba entrever a un Dios ocioso, que reina pero no gobierna, que a su vez da forma a la existencia de la máquina gubernamental de poder. Esta enlaza sobre dos planos o aspectos simultáneos la *dignitas* y

³⁸² En la “corrección” que hace Agamben sobre el “pasaje del Pastorado” a Foucault, tal vez esté el indicio más fuerte por el cual el filósofo italiano defiende la tesis de que existe una lógica administrativo-económica de gobierno del mundo remontable a la *oikonomía* trinitaria, esto, a su vez, es indicio de que la misma es anterior al de la soberanía y que por ende lo económico siempre estuvo entrelazado con el origen del gobierno. Véase AGAMBEN, *El Reino y la Gloria*, Ob. Cit., p. 193-9.

³⁸³ *Ibid.*, p. 197. Como en casi todo el libro, cuando se trata de buscar inicios la idea de articulación entre ambos paradigmas Agamben las encuentra en una posible lectura de Aristóteles, en este caso, en *Metafísica* libros X y XII. Y como en casi todo el libro, cuando se trata de representar su actualidad, el debate Schmitt-Peterson siempre está presente.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 163.

la *administratio*³⁸⁵, sin que hubiera oposición tajante entre Reino y Gobierno. Pues si la hubiera,

... ningún gobierno del mundo será, en realidad, posible: tendremos, por una parte, una soberanía impotente y, por otra, la serie infinita y caótica de actos (violentos) de providencia particular. El gobierno sólo es posible si Reino y Gobierno están correlacionados en una máquina bipolar: éste es, en rigor, el resultado de la coordinación y articulación de la providencia general y de la providencia especial...³⁸⁶

Liturgia, gloria e inoperosidad.

Para Agamben, los estudios de teología económica contemporánea deben tener la precaución de no perder de vista la vinculación con los temas de la liturgia, sea esta la cristiana primitiva, derive a ella de rituales profanos o se deslice en ellos. Fundamentalmente aquellas liturgias que puedan ser útiles aún por su forma-representación ritual y política. Autores como Kantorowicz, Alföldi o Schramm a los que les dedica varias páginas, han mostrado que la relación entre lo teológico y lo político vinculado a los temas de la gloria no han sido unívocos³⁸⁷, sino que más bien han tenido siempre una relación funcional. Más aún, en la gloria coincide no solo teología y política sino -y fundamentalmente- “poder espiritual” y “poder profano”. Ella es la que “debe cubrir con su esplendor la figura inenarrable de la inoperosidad divina”³⁸⁸. Y como sostiene al final de la investigación,

... esto ocurre porque las doxologías y las aclamaciones constituyen, de algún modo, un umbral de indiferencia entre la política y la teología. Y tal como las doxologías litúrgicas producen y refuerzan la gloria de Dios, las aclamaciones profanas no son un ornamento del poder político, sino que lo fundan y lo justifican.³⁸⁹

En el siglo XX se da en la escena política europea un resurgimiento de la liturgia con la aparición de los regímenes fascistas y totalitarios. Siguiendo un análisis de Kantorowicz en el que éste

...observa que ‘las aclamaciones son indispensables para la estrategia emotiva [*emotionalism*] propia de los regímenes fascistas’... Y en una nota a pie de página donde se ocu-

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 175.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 201.

³⁸⁷ “La gloria es precisamente el lugar en el que este carácter bilateral (o biunívoco) de la relación entre teología y política emerge con evidencia”. *Ibid.*, p. 340.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 285. Con centro en el estudio de la angeología (el Ángel es figura central del “gobierno del mundo”), el capítulo 6 de *El Reino y la Gloria* invita a ver paralelismos entre la burocracia celeste y la terrena abriendo la pregunta por el día después de consumada la *oikonomía* trinitaria, el momento después al cese de la “máquina gubernamental” y al destino de un Dios inoperoso para el hombre. Aquí es donde la función del ángel (al igual que un burócrata) cobra inusitada trascendencia, porque los ministerios angélicos sobrevivirán al juicio universal aunque al precio de ser solo para “contemplación y alabanza de la gloria divina. Consumada toda operación providencial y habiendo cesado toda administración salvadora, solo queda el canto. La liturgia sólo sobrevive como doxología”. *Ibid.*, p. 284.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 402.

pa de las aclamaciones nazis, lanza una última, irónica flecha a Peterson escribiendo que la aclamación *Ein Reich, ein Volk, en Führer* [Un reino, un pueblo, un conductor] expresada en Viena en 1938 con ocasión de la anexión de Austria ‘se remonta, a través de Barbarroja ... a la aclamación *Heis Theós* [un Dios] tan brillantemente analizada por Peterson’.³⁹⁰

Agamben sostiene que sería ilegítimo tratar de fundar una teología política gloriosa escindida de la liturgia cristiana como igualmente peligroso no reconocer elementos totalitarios en la propia liturgia.

Con todo, las democracias contemporáneas tampoco estarían exentas de la función gloriosa atribuidas a la tradición totalitaria, sino que más bien han desplazado su ámbito y operatoria al lugar de los *mass media* y la opinión pública.

Si conjugamos los análisis de Debord con la tesis schmittiana de la opinión pública como forma moderna de la aclamación, todo el problema del actual dominio espectacular de los medios masivos sobre todo el aspecto de la vida social aparece en una dimensión nueva. Aquí está en cuestión nada menos que una nueva e inaudita concentración, multiplicación y diseminación de la función de la gloria como centro del sistema político. Lo que en una época estaba confinado a las esferas de la liturgia y los ceremoniales, se concentra en los medios masivos y, a la vez, a través de ellos, se difunde y penetra a cada instante y en cada ámbito de la sociedad, tanto público como privado. La democracia contemporánea es una democracia basada íntegramente en la gloria... Como ocurría ya en las liturgias profanas y eclesiásticas, este supuesto ‘fenómeno democrático originario’ es una vez más capturado, orientado y manipulado bajo las formas, y según las estrategias, del poder espectacular.³⁹¹

En este sentido, definiciones de democracia sostenidas en la idea exclusiva de lo consensual (del tipo *habermasiana*) tan de moda hace apenas algunos años no harían sino evitar preguntas genealógicas más fundamentales respecto de las técnicas de gobierno y poder, por ejemplo: el criterio y la procedencia en nuestra cultura política de aquello genuinamente definido como *politicidad*, o la *sustancia* de aquello que se cree lo político.

La respuesta que nuestra investigación sugiere es: la gloria, en su doble aspecto, divino y humano, ontológico y económico, del Padre y del Hijo, del pueblo-sustancia o del pueblo-comunicación.³⁹²

Para decirlo de otro modo, la gloria no sería otra cosa que el lugar vacío de la inoperosidad del poder, su *aquiescencia*. Tan esencial a la máquina “que ella [la inoperosidad] debe ser asumida y mantenida a toda costa en su centro bajo la forma de la gloria”³⁹³. Desactivar el dispositivo por medio del cual la gubernamentalidad económica -con su “máquina bipolar”- sustrae la inoperosidad humana, en la perspectiva de Agamben, requiere la apertura de

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 339-40.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 445-6.

³⁹² *Ibid.*, p. 451.

³⁹³ *Ibid.*, p. 423.

una dimensión de lo político donde lo esencial debería pasar por desarmar de una vez las praxis lingüísticas y corpóreas heredadas, o para ser más precisos: profanarlas.

El dispositivo de Heidegger a Agamben. Fundamentos y funcionamiento de la máquina gubernamental.

A partir de la noción de “máquina bipolar” Agamben cree anudar en el debate teológico político la relación entre trascendencia e inmanencia, ontología y praxis, Dios y creación. A la par calibrar la teología política a la luz de una teología económica sin salirse del todo de la primera. Roberto Espósito en una de sus últimas investigaciones publicadas, *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, plantea como tesis que los esquemas mentales y los modelos lingüísticos se construyen desde hace dos mil años *dentro* del léxico teológico político. Para este autor el primero en comprender esto fue Martin Heidegger, cuyo concepto de “maquinación” (*Machenschaft*), a la par de separarse del tradicional término “secularización”, anticipa lo que Foucault varias décadas después denominará “dispositivo”. Con “maquinación” Heidegger habría evitado caer en la trampa de aquello que no se quiere nombrar, a riesgo de terminar refractando como término, su doble opuesto (encantamiento/desencantamiento, sagrado/profano, Consagración/Secularización). Así, podría identificarse el sentido de “maquinación” y “dispositivo” como una captura de lo humano para cuyo efecto devendría un desdoblamiento o separación de la vida según dos ámbitos, con el consiguiente dominio de uno sobre el otro sin tener que por ello ponerlo en continuidad con su época precedente.

Es justamente ese desdoblamiento, o redoblamiento, dentro del género humano pero también del individuo, el que introduce en el corazón secreto del dispositivo teológico-político.³⁹⁴

De un modo parecido interpreta Agamben la cercanía semántica de *Positivität* (Hegel), *Das Gestell* (Heidegger) y dispositivo (Foucault), cuando en el punto 4 del breve texto *¿Qué es un dispositivo?* plantea el paso del dispositivo de la *oikonomía* desde el plano del ser al de la administración y al gobierno de los hombres:

... la fractura que de este modo los teólogos habían intentado evitar y quitar de Dios sobre el plano del ser, reaparece en la forma de una cesura que separa en Dios el ser y la acción, la ontología y la praxis. La acción (la economía, pero también la política) no tiene

³⁹⁴ ESPOSITO, Roberto, *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015, p. 11. Lo que debiera entenderse por “secreto” del dispositivo teológico-político, cuando habla Espósito no es tanto la conjunción de uno y otro término sino más bien su desnivel, su ligazón por una suerte de “exceso” de uno sobre otro.

ningún fundamento en el ser: esta es la esquizofrenia que la doctrina teológica de la *oikonomía* deja en herencia a la cultura occidental.³⁹⁵

Aquí la noción de dispositivo (un conjunto de medios dispuestos según un plan) asumiría la complejidad semántica de la *oikonomía* teológica, nombrando “aquello en lo cual y a través de lo cual se realiza una actividad pura de gobierno sin ningún fundamento en el ser”³⁹⁶ y habilita a pensar una praxis cuyo vínculo ontológico resulta *anárquico* aunque no del todo desligado, en todo caso invertido: “No es tanto que los efectos (el Gobierno) dependan del ser (del Reino), sino que el ser consiste sobre todo en sus efectos: tal es la ontología vicarial y efectiva que define los actos de gobierno”³⁹⁷.

Pero lo que está en juego (*o a la sombra*, volviendo al planteo de Espósito) en el argumento teológico político (de Heidegger a Agamben pasando por Foucault, aunque sin incluirlo) es el establecimiento de que *en todo lo que hay* existiría una separación productora de dos polaridades cuya articulación pasaría por la inclusión de parte de uno de los dos polos de algo previamente excluido. Una modalidad “secularizada” del argumento sería la siguiente:

Les propongo nada menos que una partición general y masiva de lo existente en dos grandes grupos o clases: por un lado, los seres vivientes (o sustancias) y por el otro, los dispositivos en los que ellos son constantemente capturados. Es decir, por una parte –para retomar la terminología de los teólogos- la ontología de la criatura y, por la otra, la *oikonomía* de los dispositivos que tratan de gobernarlos y guiarlos hacia el bien.³⁹⁸

Si Espósito tiene razón, habría serias dificultades para salir del paradigma teológico político y sus argumentaciones. Habría que reparar que tanto los términos “*Machenschaft*”, “*Gestell*” o “dispositivo”, pese a los esfuerzos de sustraerse al “lenguaje absorbente” de la teología política y enfocarse en la descripción de *uno* de los dos polos en pos de explicitar solo procesos de sujeción y ordenamiento (ahí radicaría la dificultad de identificar los aspectos teológico políticos de Heidegger y de Foucault) no serían excepción al caso. Si recuperamos lo dicho en el capítulo anterior sobre el modo en que Timothy Campbell analiza la relación de “propio” e “impropio” a propósito de su lectura *heideggeriana* de Agamben, el esquema sigue siendo el mismo y de algún modo complementa la apuesta que hace Roberto Espósito por un paradigma teológico político implícito que recubre la obra de ambos pensadores:

³⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio, *¿Qué es un dispositivo?*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2014, p. 15.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 16.

³⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio, *El Reino y la Gloria*, Ob. Cit. P. 250.

³⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio, *¿Qué es un dispositivo?*, Ob. Cit., p. 17-8.

... gobernar siempre implica separación. Foucault autoriza esta interpretación con su uso del término población, que, Agamben inscribe dentro del espectro biopolítico contemporáneo de 'personas'. Pero más aún, la lectura de los dispositivos de Agamben debería considerarse como una búsqueda de 'factores de separación' en la modernidad, comenzando (y terminando) con la teología política. En *El reino y la Gloria* y en "¿Qué es un dispositivo?", Agamben utilizará esta reciprocidad entre separación y dispositivo como base para su lectura política de las democracias industriales liberales. En estas democracias, la técnica altera profundamente el significado mismo de la separación y lo común... Para Agamben, los poderes profanos y sagrados gobiernan por medio de dispositivos.³⁹⁹

Por ello y a pesar de la sutileza y complejidad con la que escribe *El Reino y la Gloria*, que hace que por momentos perdamos de vista el suelo que pisamos y las herramientas con que trabaja sus argumentos, el dispositivo, la máquina biopolítica occidental (como *tékhne* en el sentido de Heidegger) aparece a la base de toda forma de gobierno, sea éste teológico o liberal. En tanto separa regula esa separación y sanciona por ello mismo ese paso de lo sagrado a lo profano, lo humano a lo divino, la *zoé* a la *bíos*. Solo hay que detenerse en las páginas finales donde refiere al liberalismo económico y constatar que según su visión éste sería el último capítulo que dispensa la máquina metafísica occidental:

... representa una tendencia que lleva al extremo la supremacía del polo 'orden inmanente-gobierno-ventre' hasta casi eliminar el polo 'Dios trascendente-cerebro'; pero al hacerlo, pone en movimiento una mitad de la máquina teológica contra la otra. Y cuando la modernidad haya anulado el polo divino, la economía que deriva de él no por esto se habrá emancipado de su paradigma providencial.⁴⁰⁰

O traduciéndolo al lenguaje de la política, entonces: si existe una tarea política para el hombre esta sería la de emprender la destitución de la máquina y dejar el suelo despejado desde el cual poder visualizar la *inoperosidad* humana.

³⁹⁹ CAMPBELL, Timothy, *Improper life. Technology and bio-politics from Heidegger to Agamben*, Ob. Cit., p. 46-7.

⁴⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio, *El reino y la Gloria*, Ob. Cit., p. 494.

CAPITULO 6: “Allí donde crece el peligro también crece lo que salva”.

Una de las hipótesis de la presente investigación es, poniendo en tela de juicio la centralidad de la acción y del hacer para la política, la que intenta pensar el uso como categoría política fundamental.

.....

El uso, como el hábito, es una forma-de-vida y no el saber o la facultad de un sujeto.

Giorgio Agamben. *El uso de los cuerpos*

Con la publicación de *El Reino y la Gloria* Giorgio Agamben da un giro dentro del desarrollo mismo de *Homo Sacer*, hay que recordar que en el final del capítulo 8, *teología y economía* finalmente se revelan como las dos caras de una misma máquina de poder, tendientes a converger en torno al “trono vacío” en el que la Gloria representa su esencia:

Al comienzo y al final del poder más alto, según la teología cristiana, hay una figura no de la acción y del gobierno sino de la inoperosidad... La gloria, tanto en teología como en política, es justamente lo que toma el lugar de aquel vacío impensable que es la inoperosidad del poder; y, sin embargo, esta indecible vacuidad es precisamente lo que nutre y alimenta el poder (o mejor, lo que la máquina del poder transforma en nutrimento. Esto significa que el centro del dispositivo gubernamental, el umbral en el cual Reino y Gobierno continuamente se comunica y continuamente se distinguen, está en realidad vacío, sólo es sábado y *katapausis*.⁴⁰¹

Como consecuencia de este giro (y de un paulatino descentramiento de la noción de “nuda vida”), se abrirá dentro de su investigación un espacio para que en los últimos libros el sintagma “forma-de-vida” ocupe un lugar relevante hasta convertirse en el tema central en buena parte de *El Uso de los cuerpos*, último volumen de la saga⁴⁰². Aquella investigación que en su inicio ponía el acento en la captura y escisión de la vida por acción de la máquina jurídico-política con el objetivo de convertirla en *nuda vida* (vida “desnudada”) llega a su fin indicando algunas coordenadas respecto a modos posibles de desarticulación de determinados aparatos de poder, aquí entrará en juego también (como veremos más adelante) el concepto estratégico de “uso”.

⁴⁰¹ AGAMBEN, Giorgio, *El Reino y la Gloria*, Ob. Cit., p. 423.

⁴⁰² Agamben lo anuncia al inicio de la obra misma: “El trono vacío, símbolo de la Gloria, es lo que hace falta profanar para hacer lugar a algo que, por ahora, apenas podemos evocar con el nombre de *zoé aiōnios*, vida eterna. Y sólo cuando la cuarta parte de la investigación –dedicada a la forma-de-vida y al uso– esté terminada, podrá aparecer bajo su luz propia el sentido decisivo de la inoperosidad como praxis específicamente humana y política”. *El Reino y la Gloria*, Ob. Cit., p. 12.

Así, al final de la saga, “nuda vida” y “forma-de-vida” podrán ser leídos como los términos extremos de una investigación tensionada en su seno por otro ineludible y quizás más necesario aún para descifrar la propuesta filosófica de Agamben, me refiero al concepto estratégico de “potencia” tal como anunciaba ya en *Medios sin fin*:

Sólo si no soy siempre y únicamente en acto, sino que soy asignado a una posibilidad y una potencia –escribía en aquel entonces–, sólo si en lo vivido y comprendido por mi están en juego en cada momento la propia vida y la propia comprensión... una forma de vida puede devenir, en su propia facticidad y coseidad, *forma-de-vida*, en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida.⁴⁰³

Por ello una propuesta de lectura centrada en la potencia no carece de fundamento. Gerardo Muñoz, en la “introducción” a un reciente *dossier* sobre el filósofo italiano hecha para la revista *Papel Máquina* afirma coincidentemente:

... si una primera instancia se intuyó, quizás de manera apresurada, que el proyecto *Homo Sacer* consistía en una crítica acotada a los mecanismos de la soberanía y del estado de excepción, una vez terminado el proyecto queda muy claro que Agamben, en realidad, llevó a cabo una arqueología de la potencia cuyo propósito fue hacer legible una destitución de los diversos aparatos de la metafísica articulados alrededor de los polos de la economía y de la ontología”.⁴⁰⁴

En este último capítulo me propongo recorrer la noción de “potencia” en diversos pasajes de la obra de Agamben prestando atención al modo en que la lee a partir de Aristóteles y observando el contexto de debate para el que la invoca. En segundo término me detendré en lo que interpreto representa un primer tramo de propuesta (a mitad de camino entre ética y política): desactivar la idea de “operosidad” humana resultante de la imagen de una potencia que *sólo* se completa cuando culmina en acto, para decirlo rápidamente. Por último correlacionaré lo anterior con el sintagma forma-de-vida que es a mí entender la segunda parte en la propuesta de nuestro autor, por cuyo centro ya no pasaría exclusivamente la operación política de desactivación sino lograr una forma de vida *inapropiable*.

Una filosofía de la potencia.

Que la reflexión sobre Aristóteles y la importancia asignada a la cuestión de la potencia (*dynamis*) está presente en el conjunto de la obra de Giorgio Agamben es algo que puede observarse ya en escritos tempranos. Resultan importantes para la presente tesis, sin embargo, otros intermedios por haber cimentado las bases de algo así como su programa fi-

⁴⁰³ AGAMBEN, Giorgio, *Medios sin fin*, Valencia, Pre-textos, 2010, p. 18.

⁴⁰⁴ MUÑOZ, Gerardo, “Editorial”, en *Papel Máquina* año 10 n°12 (*Dossier Agamben*), Santiago de Chile, Editorial Palinodia, 2018, p. 11.

losófico político fundamental. Entre ellos una seguidilla de tres a fines de los años '80 en los cuales se dedica de diversa manera a esta cuestión: la conferencia que diera en 1987 en Lisboa titulada "La potencia del pensamiento", el texto de 1989 titulado "Bartleby o de la contingencia" y el libro *La comunidad que viene* publicado en 1990.⁴⁰⁵

Si he elegido hablar hoy aquí del concepto de potencia, es porque mi propósito no es simplemente historiográfico. No se trata, para mí, de devolver actualidad a categorías filosóficas caídas hace tiempo en el olvido; estoy convencido, por el contrario, de que este concepto no dejó nunca de operar en la vida y en la historia, en el pensamiento y en la práctica de esa parte de la humanidad que acrecentó y desarrolló su *potencia* al punto de imponer su *poder* sobre todo el planeta.⁴⁰⁶

Realizar un estudio de la doctrina aristotélica de la potencia, por otro lado, ayudaría en el esclarecimiento de una *arqueología* de la subjetividad revelando "el modo en que el problema del sujeto se anuncia a un pensamiento que todavía no contiene esta noción"⁴⁰⁷, sumado a que esta noción misma de potencia conlleva en su interior la aporía de ser una facultad que en forma pura nunca estaría en acto. Por ejemplo, cuando alguien dice "yo puedo" sostiene Agamben, más que anunciar una capacidad específica (hacer tal o cual cosa) lo que haría sería enfrentarse con la experiencia misma de la posibilidad.⁴⁰⁸

Así, a contracorriente de una hermenéutica efectuada sobre el corpus de Aristóteles⁴⁰⁹, que afirma fundamentalmente que una primacía del acto⁴¹⁰ se puede determinar a partir de pasajes de los libros *Física*⁴¹¹ y *Metafísica*⁴¹², el objetivo de Agamben es mostrarnos como

⁴⁰⁵ Paula Fleisner, en sintonía con otros lectores de Agamben también afirma: "Considerada en su conjunto, la obra de Agamben podría ser esta tentativa de pensar de un modo nuevo algunos problemas filosóficos tradicionales a partir de una prioridad ontológica otorgada a la potencia. Un pensamiento que busca formular una 'filosofía primera' que no se ocupe de un 'sujeto'... sino de la 'vida'..."; *La vida que viene: estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Eudeba, 2015, p. 167.

⁴⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio, "La potencia del pensamiento" en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007, p. 351.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 354.

⁴⁰⁸ Lo que está a la base de esta experiencia "de lo posible" en cuanto tal es el estar más allá de la "realización efectiva" que Hegel hiciera célebre con el término *Wirklichkeit*. Dicho de otro modo: otorgarle a la *adynamia* (impotencia) una consistencia y realidad propia.

⁴⁰⁹ En un artículo amplio sobre el concepto de "inoperosidad" en Agamben, Cavalletti vincula la particular interpretación de la *adynamia* con una línea abierta ya por Martin Heidegger durante el seminario del verano de 1931 cuyo título fue *Aristoteles, Metaphysik O 1-3* (GA 33), aunque no siendo fiel del todo en la interpretación que hace éste. Véase: CAVALLETTI, Andrea, "El filósofo inoperoso", en revista *Deus Mortalis n° 9 (Dossier Giorgio Agamben)*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2010, p. 62-4.

⁴¹⁰ Véase el trabajo de Ricardo Yepes, "Los sentidos del acto en Aristóteles", en el que actualiza y organiza el debate sobre la noción de *energeia*, a la par que establece un recorrido sintético por todo el *corpus aristotélico* en el que el par potencia/acto entra en juego. Disponible en:

<https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/699/5/2.%20LOS%20SENTIDOS%20DEL%20ACTO%20EN%20ARISTO%20C3%93TELES%20C%20RICARDO%20YEPES.pdf>

⁴¹¹ "... porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia". Aristóteles, *Física 193b 8-10* (Intr., trad. y notas G. de Echandía), Madrid, Editorial Gredos, 1995, p. 134.

posibilidad de lectura una cierta autonomía de la potencia (*dynamis*) sostenida, por ejemplo, en *Acerca del Alma*, libro II - 417a 21-30, donde Aristóteles no sólo distingue la potencia del acto sino que diferencia distintos niveles de potencia.⁴¹³

Aristóteles distingue aquí (417 a21 y ss) una potencia genérica, que es aquella según la cual decimos que un niño tiene la potencia de la ciencia, o que es en potencia un arquitecto o un jefe de estado, de la potencia que compete a quien ya tiene la *hexis* correspondiente a ese determinado saber o a esa determinada habilidad. Es en este segundo sentido que se dice que el arquitecto tiene la potencia de construir aunque no esté construyendo, o que el guitarrista tiene la potencia de tocar la guitarra aun cuando no lo esté haciendo. La potencia que está aquí en cuestión difiere esencialmente de la potencia genérica que compete al niño. El niño, escribe Aristóteles, es potente en el sentido de que deberá sufrir una alteración por el aprendizaje; quien ya posee una técnica, en cambio, no debe sufrir una alteración alguna, sino que es potente a partir de una *hexis*, que puede no poner en acto... La potencia es definida, así, esencialmente por la posibilidad de su no-ejercicio...⁴¹⁴

Así y todo, tener la facultad de una potencia debería implicar también como disposición o hábito (*héxis*) el ejercicio de su privación (*stéresis*). Y la potencia más perfecta debería leerse como la posesión de la *héxis* de una *stéresis*.

A veces –se lee en *Metaph. 1019 b5-8-* el potente es tal porque tiene algo, a veces porque algo le falta. Si la privación es de algún modo una *hexis*, el potente es tal o bien porque tiene una cierta *héxis*, o porque tiene la *stéresis* de ella.⁴¹⁵

Con un sentido análogo analiza la enigmática figura de *Bartleby*, de Melville cuya expresión “preferiría no hacerlo” configura también una clave de comprensión para una potencia que no pasa al acto. En este texto Agamben discute este sentido de la potencia en relación a

⁴¹² “Puesto que ya hemos definido en cuántos sentido se dice ‘anterior’, es evidente que el acto es anterior a la potencia, quiero decir, no solamente a la potencia que ha sido definida como principio capaz de producir el cambio en otro, o [en ello mismo, pero] en tanto que otro, sino, en general, a todo principio capaz de producir el movimiento o capaz de producir el reposo. Y, ciertamente, la naturaleza pertenece al mismo género que la potencia: es, en efecto, un principio capaz de producir el movimiento, pero no en otro, sino en lo mismo en tanto que lo mismo. Pues bien, el acto es anterior a toda potencia de este tipo en cuanto a la noción y en cuanto a la entidad”. Aristóteles, *Metafísica*, 1049b 12-17 (Intr., trad. y notas Tomás Calvo Martínez), Madrid, Editorial Gredos, 1994, p. 380-1.

⁴¹³ “Pero es necesario precisar aún más lo relativo a la potencia y a la entelequia, ya que hasta el momento venimos hablando de ella sin matizar. En efecto, se es sabio de tres maneras. En primer lugar, en el sentido en que cabe decir de un hombre genéricamente que es sabio: en cuanto que el hombre pertenece al conjunto de aquellos seres que son sabios y poseen saber; en segundo lugar, en el sentido en que llamamos sabio al que domina la gramática. Uno y otro están en potencia, pero no de la misma manera, sino que el uno lo está en cuanto género apropiado y materia, mientras que el otro lo está en cuanto que puede ejercitar el saber cuando quiera... En tercer lugar viene el que está ya actualmente ejercitando el saber y sabe –en su sentido más genuino- que ‘esto es una A’. Los dos primeros, por tanto, son sabios en potencia, si bien esta potencia la actualizan de diferente manera: aquel, sufriendo la alteración correspondiente al aprendizaje y pasando reiteradamente de un estado a su contrario; éste, por su parte, cuando de poseer la sensación o la gramática sin ejercitarlas pasa a ejercitarlas”. Aristóteles, *Acerca del alma*, 430a (Intr., trad. y notas Tomás Calvo Martínez), Madrid, Editorial Gredos, 2000, p. 96-7.

⁴¹⁴ AGAMBEN, Giorgio, “La potencia del pensamiento”, en *La potencia del pensamiento*, Ob., Cit., p. 355-6.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 355.

otros tres ejes estratégicos del pensamiento filosófico: el entendimiento (pensamiento), la voluntad y la contingencia.⁴¹⁶

En relación con lo primero, retoma el Libro III- 430a, de *Acerca del alma*, donde Aristóteles compara el pensamiento en potencia con una tablilla de escribir⁴¹⁷, para dar con la idea de que la verdadera potencia (“potencia de no”, “potencia pura”, “potencia perfecta”) debería leerse como un pensamiento que se piensa a sí mismo, nunca siendo subordinado a aquello que piensa, pues de pasar esto se convertiría de antemano en cosa. Al respecto dice:

La mente no es, pues, una cosa, sino un ser puramente en potencia, y la imagen de la tablilla de escribir en la que aún no hay nada escrito sirve justamente para representar el modo de existencia de la pura potencia. Toda potencia de ser o de hacer algo es siempre, de hecho, para Aristóteles, al mismo tiempo potencia de no ser o de no hacer..., pues de otro modo la potencia se trascendería siempre en el acto y se confundiría con él (tal es la tesis de los Megáricos que Aristóteles rechaza explícitamente en el libro *theta de la Metafísica*). Esta “potencia de no” es el hilo secreto de la doctrina aristotélica de la potencia, lo que hace de toda potencia en cuanto tal una impotencia.⁴¹⁸

En el fondo, la filosofía como actividad no debería ser otra cosa que una reivindicación de la experiencia *de lo posible como tal*. Pero ¿cómo sería realizar una “experiencia de lo posible”? ¿cómo imaginar *concretamente* una potencia que no pasa al acto? La respuesta pasa otra vez por Aristóteles, pero esta vez el libro *Lambda de Metafísica (1074b 15-35)* y las aporías de un entendimiento que, pese a ser “el más divino” de todos los fenómenos, resulta no por ello menos problemático. “La aporía –dice Agamben- consiste en que el pensamiento supremo no puede ni pensar nada ni pensar algo, ni permanecer en potencia ni pasar al acto, ni escribir ni no escribir”⁴¹⁹, por ende salir de ella debería pasar por identificar en la potencia un pensamiento que pueda pensarse a sí mismo, suerte de camino intermedio entre pensar algo y no pensar nada.

Otro aspecto importante que se recoge de la lectura de *Bartleby* está relacionado con la posibilidad de una ética. *Bartleby* -como escriba que ha dejado de escribir- recuerda “la figura extrema de la nada de la que procede toda creación y, al mismo tiempo, la más implacable reivindicación de esa nada como potencia pura y absoluta”⁴²⁰, y en todo caso, sostiene Agamben, podría asociarse con la corrección de cierta *idea moral* de arrastre debido a una

⁴¹⁶ CASTRO, Edgardo, *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia*, Ob., Cit., p. 140.

⁴¹⁷ “Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito...”. Aristóteles, *Ob., Cit., 430a*, p. 145.

⁴¹⁸ AGAMBEN, Giorgio, “*Bartleby o de la contingencia*”, en *Preferiría no hacerlo*, Valencia, Pre-textos, 2011, p. 98-9.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 111.

lectura tardía, que en su intento por resolver aporías de la potencia aristotélica terminó estableciendo un hiato entre ella y el acto a partir de la inclusión de la decisión (voluntad). Uno modo de esos fue dado por la teología medieval al reivindicar la existencia de una “impotencia divina” como clave de distinción entre “Reino” y “Gobierno”, para cuyo modelo teológico basó la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*⁴²¹. A partir de estos estudios se trató de propiciar la idea de que la voluntad finalmente tiene su anclaje en la potencia: Dios es *potentia absoluta* y acorde con ello *puede* hacer; pero también *potentia ordinata*, (es decir, hizo finalmente lo que quiso), diferenciando de antemano dentro de su potencia aquello que requirió el ordenamiento de su voluntad. Nadie podría negar que Dios puede mentir o encarnarse en mujer, animal u hombre entre otras cosas, “... el caso es que no ha querido hacerlo, no podía quererlo, y una potencia sin voluntad carece totalmente de efectos, no puede pasar jamás al acto”⁴²². Lo cierto es que la figura de Bartleby termina por cuestionar la preeminencia de la voluntad sobre la potencia en tanto confirma que es posible poder sin querer. En este sentido,

... puede únicamente de *potentia absoluta*. Pero no por ello su potencia es inefectiva, no queda desactivada por falta de voluntad: al contrario... ha llegado a poder (y a no poder) sin quererlo en absoluto. De allí la irreductibilidad de su *preferiría no hacerlo*. No se trata de que no quiera copiar o de que quiera no abandonar la oficina, simplemente *preferiría no hacerlo*. La fórmula, tan puntillosamente repetida, destruye toda posibilidad de construir una relación entre el poder y el querer, entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*. Y tal es la fórmula de la potencia.⁴²³

El tercer aspecto parte de un resumen del esquema de modalidad hecho por Leibniz en *Elementos de Derecho Natural* y el lugar de la contingencia y la libertad humana:

... si el ser conservase, en todo tiempo y sin límites, su potencia de no ser, por una parte el pasado mismo podría ser en cierto modo revocado y, por otra ningún posible se actualizaría jamás ni permanecería en acto”.⁴²⁴

Para Agamben la solución a semejante aporía pasaría por la postulación de dos principios: el primero sería el “principio de irrevocabilidad del pasado”, que expresaría la imposibilidad de aplicar una voluntad donde aquello ha sido (aunque sí sobre lo posible y futuro); el otro, el de “necesidad condicionada”, limitaría la contingencia al ser en acto. “Aristóteles (De

⁴²¹ AGAMBEN, Giorgio, *El reino y la Gloria*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo ed., 2008, p. 184-192. En “Qué es una orden”, incluido en *Teología y lenguaje* Agamben al describir la “arqueología de la voluntad” también aborda esta cuestión de la *potentia absoluta* y *potentia ordinata*. Véase, *Teología y lenguaje: del poder de Dios al juego de los niños*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2012, p. 64-8.

⁴²² AGAMBEN, Giorgio, “Bartleby o de la contingencia”, *Ob., Cit.*, p. 112.

⁴²³ *Ibid.*, p. 112.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 122.

int., 19a 22) lo expresa con estas palabras: ‘Es necesario que aquello que es, mientras es, sea, y que lo que no es, mientras no es no sea’⁴²⁵. Ahora bien, esta contradicción modal *en acto* no debería impedir que conserve al mismo tiempo la potencia de no ser y en este sentido toda mirada atenta debería poner fijar el criterio no en la voluntad que decide sino en la “copertenencia constitutiva e irreductible de poder y ‘poder no’”.⁴²⁶

En *La comunidad que viene*, la característica de “*cualquieridad* del singular”⁴²⁷ (no ser ni particular ni universal, ni propio ni impropio, no definirse por pertenencia, identidad o atributos específicos), eje de una comunidad *por venir* y fuera de la lógica de la soberanía, también es prefigurado a partir de esta lectura de la *adynamia* (potencia de no ser) que Agamben viene haciendo respecto de la subjetividad, confrontado en este caso con posiciones éticas devenidas paradigmas dominantes.

Puesto que, si es verdad que el ser *cualsea* tiene siempre un carácter potencial, tan cierto es también, sin embargo, que no es potencia sólo de este o de aquel acto específico, ni es, por esto, simplemente incapaz, privado de potencia, y menos aún capaz indiferentemente de toda cosa: propiamente *cualsea* es el ser que puede no ser, que puede la propia impotencia.⁴²⁸

En este sentido, el ser *cualsea* no sería un ser que se efectiviza en un acto específico como simple tránsito de *potentia ad actum*, sino que en tanto potencia tiene a la potencia misma como objeto, una *potentia potentiae*, y por ello mismo en sus acciones *necesidad y contingencia*, “las dos cruces del pensamiento occidental” –dice- desaparecen tras la “irreparable” caducidad de toda pretendida esencialidad.

Entre el *no poder no ser*, que sancionó el decreto de la necesidad, y el *poder no ser*, que definió la vacilante contingencia, en el mundo finito despunta una contingencia elevada a la segunda potencia, que no funda libertad alguna: *el puede no no-ser*, puede lo irreparable.⁴²⁹

Habría ética, siguiendo estas palabras, porque no habría vocación que realizar ni destino biológico o histórico. Y este no ser esencia ni simplemente cosa pone al hombre en el complejo lugar de tener que pensar siempre su propia existencia como posibilidad; pero no obstante (o más bien, *¡por ello mismo!*) el hombre no está consignado a la nada ni depende de su simple arbitrio ser o no ser. “El hombre, siendo potencia de ser y de no ser está, por tanto, ya siempre en deuda, tiene ya para siempre una mala conciencia antes de haber co-

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 123.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 123.

⁴²⁷ FLEISNER, Paula, *La vida que viene*, Ob. Cit., p. 209.

⁴²⁸ AGAMBEN, Giorgio, *La comunidad que viene*, Ob. Cit., p. 35.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 40.

metido un solo acto culpable”⁴³⁰. En síntesis, una experiencia ética aparece entonces en el lugar en esa misma posibilidad, atravesada por la exposición de su propio ser amorfo.⁴³¹

En resumen, la importancia del concepto de *dynamis* para el pensamiento agambeniano difícilmente pueda ser pasada por alto, como muestra la complejidad a la que la somete cuando recorre sus puntos nodales, su “arqueología” resulta la primera instancia a recorrer en el proceso de desactivación de los dispositivos técnicos, jurídicos y antropológicos. Agamben reclamará para ella luego transformarla en el fundamento ontológico de una filosofía política devenida filosofía primera, por lo que, para continuar, elegí una serie de “instancias” en las cuales pone a prueba su propia perspectiva ampliándola, proyectando las líneas generales para proceder a tal desactivación:

Lógica soberana y potencia. Se encuentra un exhaustivo desarrollo de este punto en “Potencia y derecho” (HS1), en los pasajes en los que problematiza la lógica de soberanía bajo la relación poder constituyente/poder constituido. Para Agamben existe una dialéctica no resuelta tras esta relación que debería obligar al pensamiento a repensar las categorías de modalidad en su conjunto (posibilidad, existencia, necesidad), abriendo paso -a su vez- para que la filosofía política pueda constituirse en filosofía primera, de ahí que tal vez este punto sea el más estratégico dentro de su filosofía.

El problema del poder constituyente pasa a ser, pues, el de la constitución de la potencia y la dialéctica no resuelta entre el poder constituyente y el poder constituido deja lugar a una nueva articulación de la relación entre potencia y acto, lo que exige nada menos que repensar las categorías ontológicas de la modalidad en su conjunto. El problema se desplaza así de la filosofía política a la filosofía primera (o, si se prefiere, la política es restituida a su rango ontológico).⁴³²

El hilo que une soberanía y poder constituyente sólo podría ser debilitado a partir de establecer una nueva relación entre potencia y acto, es decir, habilitar como nueva, una lógica en la que la ontología visibilice un fundamento no sostenido sobre una primacía del acto: “Diría que el problema de la revolución permanente es el de una potencia que no se desarrolla nunca en acto, y en cambio sobrevive en él”.⁴³³

Como ya ha dicho en otros textos, existiría una lectura equivocada de la potencia constituyente operante dentro del paradigma mismo de “soberanía” sostenida sobre *Metafísica*

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 42.

⁴³² AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 62.

⁴³³ Entrevista con Flavia Costa en AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer II, 1. Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo ed, 2005, p. 16.

1047a 24-26: "...una cosa es potente cuando en su paso al acto del que dice que tiene la potencia, no habrá nada que pueda no ser". Estas últimas palabras aparecerían como las que proporcionan una mala interpretación del sentido de "imposibilidad" o "impotencia", reduciendo lo *posible* a *aquello que no es imposible*. Bien leídas en realidad deberían indicar el establecimiento de las condiciones para que la potencia pueda realizarse. Según Agamben el desprenderse de la potencia de no ser (la *adynamia*) no conlleva su destrucción, "sino, por el contrario, su cumplimiento, el volverse de la potencia sobre sí misma para darse a sí misma", lo que en *Acerca del alma* (417b 12-16) define como el "conservarse" y un "darse a sí misma" de la potencia perfecta. Por esto mismo, uno de los pasajes donde con más precisión define esta relación doble (poder constituyente/poder constituido y potencia/acto) lo encontramos aquí:

La relación entre poder constituyente y poder constituido es tan compleja como la que establece Aristóteles entre la potencia y el acto, la *dynamis* y la *enérgeia* y, en última instancia, depende (como quizás toda auténtica comprensión del problema de la soberanía) de cómo se piensen la existencia y la autonomía de la potencia... Contra los megáricos, que (como esos políticos de hoy que quieren reducir todo el poder constituyente a poder constituido) afirman que la potencia existe solo en el acto (*energêmonon dýnasthai*), Aristóteles se preocupa, sin embargo, de resaltar en todo momento la existencia autónoma de la potencia, el hecho para él evidente de que el guitarrista mantiene intacta su potencia de tocar incluso cuando no toca, y el arquitecto su potencia de construir aunque no construya. Lo que pretende pensar en el libro *Theta* de la *Metafísica* no es, en otras palabras, la potencia como mera posibilidad lógica, sino los modos efectivos de su existencia. Para esto, es decir para que la potencia no se desvanezca una y otra vez de forma inmediata en el acto, sino que tenga una consistencia propia, es necesario que pueda también *no* pasar al acto, que sea constitutivamente *potencia de no* (hacer o ser) o, como dice Aristóteles, que sea asimismo impotencia (*adynamia*). Aristóteles enuncia con decisión este principio -que es, en cierto sentido, el gozne sobre el que gira toda su teoría de la *dynamis* en una fórmula lapidaria: toda potencia es impotencia de lo mismo y con respecto a lo mismo (*toû autoû kai katà tò auto pâsa dynamis adynamía*, Met. 1046a, 32). O todavía más explícitamente: "Lo que es potente puede tanto ser como no ser, porque una misma cosa es potente tanto para ser como para no ser (*tò dynatòn endéchetai kai mè eînai*, Met. 1050b, 10).⁴³⁴

A partir de la noción aristotélica de potencia es que también la lógica soberana da forma a la estructura de la excepción: "A la estructura de la potencia que se mantiene en relación al acto precisamente a través de su poder no ser, le corresponde la del bando soberano que se aplica a la excepción desaplicándose"⁴³⁵. La soberanía moderna (sostenida tanto en el "principio de potencia" como en su "forma de ejercicio") ha encontrado definitivamente su realización a través de la eliminación de cualquier rastro de "potencia de no" de sus posibilida-

⁴³⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda*, Valencia, Ed. Pre-Textos, 2006, p. 62-3.

⁴³⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Ob. Cit.*, p 64-5.

des, no permitiendo de este modo su donarse a sí misma. Pese a ello, Agamben sostiene que han existido autores (Schelling, Nietzsche, Heidegger, Bataille, Melville) que lograron pensar el ser más allá del principio de soberanía, a los que habría que sumarles aquellos que en la *désœuvrement* (Blanchot, Queneau, Kojève, Nancy) pensaron a su modo la existencia genérica de una potencia que no se agota en el tránsito al acto.

La potencia en la “vida mesiánica”. Acaso un registro interpretativo más que interesante para comprender la ética y la política del filósofo italiano es el que está dado por la “inversión mesiánica” de la relación potencia/acto analizada en *El tiempo que resta*. Relata nuestro autor que Scholem fue quien planteó el tiempo mesiánico como tiempo “inversivo”, es decir, tiempo que no es completo ni incompleto, ni pasado ni futuro sino su inversión.⁴³⁶

Pablo... conoce perfectamente la relación de oposición, típicamente griega, *dynamis/energeia*, potencia/acto, con la que juega más veces. En esta relación, el tiempo mesiánico opera una inversión análoga a la que, según Scholem, caracteriza el *waw* inversivo: como, por efecto de esta acción, lo completo se hace incompleto y lo incompleto, completo, así la potencia pasa al acto y alcanza su fin (*telos*) no en la forma de fuerza o *ergon*, sino en la de debilidad, en la *astheneia*.⁴³⁷

La forma de esta inversión aparece expresada en Cor 2, 12. 9-10 cuando Pablo dice que la debilidad es el terreno en el que se manifiesta la potencia y por ello todo verdadero poder debería reconocer la debilidad de la que surge su fortaleza.

En este sentido, la inversión de la relación potencia/acto posibilitaría dos efectos: 1) permitir que la potencia nunca se agote en su obra (*ergón*) sino que permanezca localizada en ella en forma de debilidad: “justamente por medio de su debilidad es como puede realizar sus efectos: ‘Dios ha escogido lo débil del mundo para confundir a los fuertes’”⁴³⁸; 2) al operar bajo la forma de una debilidad “ejerce su efecto en la esfera de la ley y sus obras no simplemente negándolas o aniquilándolas, sino desactivándolas, haciéndolas inoperantes, no-ya-en-obra”.⁴³⁹

El tiempo mesiánico que se lee en *El tiempo que resta* aparece claramente como un tiempo de “inoperatividad”, de restitución al estado de potencia, por ende no de destrucción sino de desactivación e inejecutabilidad de la ley.

Sólo en cuanto el mesías hace inoperante al *nomos* (la ley), lo hace salir del acto y lo restituye a la potencia, puede ser visto como *telos*: a la vez fin y cumplimiento de la ley. Es

⁴³⁶ AGAMBEN, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la epístola a los romanos*, Madrid, Editorial Trotta, 2006, p. 78

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 98

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 98.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 98.

posible llevar la ley a su cumplimiento sólo si esta ley ha sido restituida al estado de inoperatividad de la potencia.⁴⁴⁰

Potencia y creación artística. En un ensayo titulado “Qué es el acto de creación”, que integra el volumen que llevan por título *El fuego y el relato*, Agamben retoma una conferencia de Giles Deleuze de 1987 en el que éste refiere a la creación artística como “acto de resistencia”. Fiel a la idea de que una obra debe medirse por su capacidad de ser desarrollada allí donde una señal indica lo aún no dicho, nuestro autor se propone examinar en la conferencia algo que a su criterio merecería un mayor detenimiento. Esto es, justamente, la idea de que un acto de creación es un acto de resistencia.

Deleuze no define el significado de ‘resistir’, y parece dar al término el significado corriente de oponer a una fuerza o a una amenaza externa. En el *abecedario*, en la conversación sobre la palabra ‘resistencia’, agrega, a propósito de la obra de arte, que resistir significa siempre liberar una potencia de vida que había sido aprisionada u ofendida; también aquí, sin embargo, falta una verdadera definición del acto de creación como acto de resistencia.⁴⁴¹

Para Agamben una “resistencia” no es sólo la oposición a una fuerza externa sino más bien todo lo contrario: si un acto de creación procede a la liberación de una potencia constitutiva inherente en él, entonces también interno debería ser el acto de resistencia. Y como en las anteriores entradas aquí habrá que medirse con Aristóteles y la noción de potencia.

Aristóteles opone –y así, vincula-, la potencia (*dynamis*) al acto (*energeia*)... A través de esta oposición... explica aquello que nosotros llamaríamos actos de creación, que tanto para él coincidían de forma más sobria con el ejercicio de las *technai* (artes, en el sentido más general de la palabra). Los ejemplos a los que recurre para ilustrar el pasaje de la potencia al acto son, en este sentido, significativos: el arquitecto (*oikodomos*), el que toca la cítara, el escultor, pero también el gramático y, en general, cualquiera que posea un saber o una técnica.⁴⁴²

La potencia de la que aquí habla Aristóteles no sería la potencia en general sino aquella que *ya* se ha adquirido y llama *hexis*, “tener” (el hábito). En este sentido, haciendo conjugar esta noción con la referida al “acto de creación”, Agamben trata de explicar que lo que aparecería en juego en este acto mismo siempre es una presencia en modo de privación.

Siendo fiel a su gesto característico, Aristóteles lleva al extremo esta tesis hasta el punto en el que parece casi transformarla en una aporía. Del hecho de que la potencia sea definida por la posibilidad de su no-ejercicio, él extrae la consecuencia de una constitutiva co-

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁴¹ AGAMBEN, Giorgio, “Qué es el acto de creación”, en *El fuego y el relato*, México D.F., Editorial Sexto Piso, 2016, p. 35.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 37.

pertenencia entre potencia e impotencia. 'la impotencia (*adynamia*)', escribe (*Met. 1046a 29-32*) 'es una privación contraria a la potencia (*dynamis*)'.⁴⁴³

¿Cómo es que se podría entonces comprender un acto de creación? teniendo presente la aporía descrita arriba, no como un mero paso de la potencia al acto. No habría algo así como un artista que atravesando un momento de inspiración lo materializa en obra. "La potencia es... un ser ambiguo que no solo puede una cosa como su contrario, sino que contiene en sí misma una íntima irreductible resistencia"⁴⁴⁴, y en este sentido, toda creación conlleva en sí mismo la tensión de la potencia e impotencia, el poder y no poder, el actuar y resistir. Más aún, Agamben lleva a tal extremo la inversión de la aporía de la potencia que sostiene que un artista tiene control sobre su potencia sólo a través de su impotencia y, por ello, es que en todo pasaje al acto irreductiblemente transporta su potencia de-no.

Frente a la capacidad, que simplemente niega y abandona su propia potencia de no tocar, y frente al talento, que puede solo tocar, la maestría conserva y ejercita en el acto no su potencia de tocar, sino la de no tocar.⁴⁴⁵

La "potencia de-no" se expresaría en el arte como una resistencia intrínseca que acompaña a todo acto de creación, siendo un freno al impulso ciego en su empeño por agotarse en el acto y posibilitando de la auténtica obra la emergencia de su ejecución por interminables variaciones. "La maestría, contrariamente a un equívoco largamente difundido, no es la perfección formal, sino precisamente lo contrario, la conservación de la potencia en el acto, salvación de la imperfección en la forma perfecta".⁴⁴⁶

La potencia en la relación hombre/animal. Buena parte de *Lo abierto* Agamben lo dedica a examinar el modo en que Heidegger, durante el seminario de 1929 *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, analiza el "aburrimiento profundo" (*tiefe Langeweile*) como *Stimmung* fundamental y constitutiva del *Dasein* en su aperturidad. En vistas a aclarar la posible relación entre esta tonalidad emotiva propia del viviente humano y el aturdimiento animal (siguiendo en esto el camino trazado por los planteos de Jakob Von Uexküll), Agamben explica que Heidegger articula su argumento a partir dos "momentos estructurales" del aburrimiento, a saber: el *Leergelassenheit* o "estar abandonados en el vacío", y *Hingehaltenheit* o "estar mantenido en suspenso".

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 38. Como aclara Agamben, *adynamia* no debería ser confundida con ausencia de potencia sino con potencia de-no.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, 40.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, 40.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, 40-1.

Del primero de estos momentos –al que apenas me referiré- interesa saber que el hombre aparece esencialmente enredado en una relación con la totalidad del ente en la cual éste a pesar de resultarle indiferente, le es imposible evitar. La imagen que Heidegger proyecta de una escena de la vida cotidiana es muy vívida: en ella se dibuja un hombre en una estación anodina de trenes, a la espera de una formación que tendrá por lo menos cuatro horas de aguardo. Ante la ausencia de atractivo tanto de la estación como de la zona en que está situada se pregunta qué hacer. ¿Leer? ¿Reflexionar sobre algún problema?... pero nada de lo que haga pareciera adelantarle finalmente el tiempo.⁴⁴⁷

Este modo de aburrimiento (un estar abandonados en un vacío) es el que “ilumina” una *cercanía* inesperada entre *Dasein* y animal, entre un algo que “rehúye” y un “no revelado” dirá Heidegger. Y mediante ese vacío -del aburrimiento profundo- se proyecta algo así como un

... eco de aquel ‘estremecimiento esencial’ que le viene al animal de su estar expuesto y absorto en un ‘otro’ que sin embargo no se le revela nunca como tal. Por esto el hombre que se aburre se encuentra en una ‘vecindad extrema’ –aunque aparente- con respecto al aturdimiento animal. Ambos están, en su gesto más propio, abiertos a una clausura, integralmente consignados a algo que obstinadamente se sustrae...⁴⁴⁸

En el segundo momento, el “estar mantenido en suspenso”, el mundo ya no aparece como “rehuyendo” sino vuelto como “privación” de sus posibilidades.

El ente en su totalidad –dice Heidegger- ha devenido indiferente. Pero no sólo: junto con esto se muestra también algo más, se da la emergencia de las posibilidades, que el ser ahí podría tener, pero que precisamente en este aburrirse permanecen inactivas y en tanto inutilizadas nos dejan plantados.⁴⁴⁹

A diferencia del otro momento estructural –concluye Agamben-, no habría aquí rehúso sino un volver inactiva la propia posibilidad del *Dasein*, su “poder hacer” esto o lo otro.

Lo que aparece por primera vez como tal en la desactivación (en el *Brachliegen*) de la posibilidad es, así, *el origen mismo de la potencia* y, con él, del *Dasein*, es decir del ente que existe en la forma del poder-ser. Pero esta potencia o posibilidad originaria tiene – precisamente por esto- de manera constitutiva la forma de una potencia-de-no, de una im-

⁴⁴⁷ Cita Agamben el seminario de Heidegger: “Miramos el reloj: apenas ha pasado un cuarto de hora. Vamos afuera, a la calle principal. Caminamos en un sentido y en el otro para hacer algo. Pero no sirve de nada. Contamos los árboles a lo largo de la calle, miramos de nuevo el reloj: pasaron apenas cinco minutos desde la última vez que lo hemos consultado. Hartos de ir de un lado al otro, nos sentamos sobre una piedra, trazamos todo tipo de figuras sobre la arena, y nos sorprendemos nuevamente mirando el reloj: ha pasado una media hora...”. AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2006, p. 120.

⁴⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Ob. Cit.*, 122.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 124.

potencia, en cuanto puede solamente a partir de un *poder no*, de una desactivación de las singulares específicas posibilidades fácticas.⁴⁵⁰

Por otro lado, si en el primer modo estructural se daba una “cercanía” entre el “aburrimiento profundo” del *Dasein* y el “atardimiento animal” en este lo que se da es una relación de “semejanza”.

El ambiente animal está constituido de modo tal que nunca puede manifestarse en él algo así como una pura posibilidad. El aburrimiento profundo aparece entonces como el operador metafísico en el cual se realiza el pasaje de la pobreza de mundo al mundo, del ambiente animal al mundo humano: lo que está en cuestión en el aburrimiento profundo es nada menos que la antropogénesis, el devenir *Da-sein* del viviente hombre.⁴⁵¹

En un relativamente largo “Intermedio II” de *El Uso de los cuerpos*, Agamben vuelve sobre estos temas pero en un contexto más amplio y focalizado a la vez, para vislumbrar cómo en los *Aportes a la filosofía* asoma el tema a partir de la relación hombre y animal a partir del *Ereignis*.

El problema central de los *Aportes a la filosofía* y, en cierto sentido, de todo el pensamiento de Heidegger es, por lo tanto, precisamente el que todo estudiante de primer año de filosofía ve inmediatamente y de la misma manera inmediatamente desestima: la relación entre el viviente hombre y el *Da-sein*... ¿de dónde proviene y dónde se sitúa aquel ‘ahí’, que el Ser-ahí es y ha de ser?⁴⁵²

Ese “Ahí” extraño al *Da-sein*, según Heidegger-Agamben, no pertenece originariamente al Ser-ahí sino al “viviente hombre” que se ofrece a éste como lugar para localizar su “Ahí”, y si esta hipótesis fuera cierta, entonces, no habría ningún motivo para no presuponer un animal-hombre aún no humano. “Únicamente una concepción de lo humano que no sólo agregara nada a la animalidad, sino que tampoco sobreviniera a nada, se habría emancipado verdaderamente de la definición metafísica del hombre”.⁴⁵³

En este contexto es que Agamben busca cerrar el tema de la separación hombre/animal puesta en debate en *Lo abierto*: si la diferencia entre el atardimiento animal y el aburrimiento profundo pasa por un paso ulterior de éste último (al “estar mantenido en suspenso”) en dirección de una *posibilidad* (algo que el animal no puede por estar atardido en su *desinhibidor*), ello equivale a decir que el *Ser-ahí* no sería otra cosa que “un animal que ha aprehendido su animalidad y ha hecho de esta la posibilidad de lo humano”⁴⁵⁴ y que la *humanitas* del hombre sería un vacío sobre el que opera la suspensión de la animalidad, de ahí la necesidad

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 125-6.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁵² AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2017, p. 326-7.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 331.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 337.

de volver a reflexionar sobre la constitución de esa potencia. En ningún otro escrito de Agamben existe una proximidad tan próxima con Heidegger como en este, a tal modo que para él la noción de posibilidad/potencia revela aquí su carácter de ontología fundamental por encima de su modalidad. Pero asimismo, en ningún otro escrito como en este también la distancia con el filósofo alemán se muestra tan abismal, pues, mientras que para Heidegger esa posibilidad constituye la aporía de la intransitable vuelta sobre la animalidad, para este representa aún la fuente para pensar una política con la que abrirse a una dimensión del pensamiento con vocación de borrar su frontera.

En síntesis, la “arqueología de la potencia” que desarrolla Agamben se asemeja mucho a un núcleo de pensamiento sólido y sistemático en cuyo gesto se quiere mostrar que es posible desanudar la experiencia humana de sus condicionamientos (onto-históricos), no para recaer justamente en una nueva idea de “necesidad” (más allá de que una práctica emancipatoria *requiera* de por sí la derogación de la unívoca noción de potencia). La experiencia de lo posible, de su ejercicio, en todo caso debe entenderse como una disposición que siempre está allí, irreductible y más allá (o más acá) de su realización efectiva; y en este sentido, deconstruir la idea de una supremacía del acto sobre la potencia implica volver a preguntar cuáles deberían ser las coordenadas con las cuales sería pensable algo así como una *forma de vida* sobre cuya política el hombre vuelva a poner en juego su felicidad.

Atendiendo este propósito lee en “La obra del hombre” la *Ética Nicomaquea* (1097 b 22 y ss.), allí Aristóteles permitiría establecer una vinculación entre *enérgeia*, *érgon* (trabajo, obra) y su contrario *argós* (“inoperoso”, “privado de operosidad”). Cita Agamben el pasaje de Aristóteles:

Como para el flautista, para el escultor y para todo artesano [*technite*], y en general para todos los que tienen una obra [*érgon*] y una actividad [*prâxis*], lo bueno [*agathón*] y el bien [*tòeû*] parecen [consistir] en esta obra, así debería ser también para el hombre, suponiendo que para él haya algo así como una obra [*ti érgon*]. ¿O bien [se tendrá que decir] que para el carpintero y el zapatero hay una obra y una actividad, y ninguna en cambio para el hombre, que ha nacido sin obra [*argós*]?⁴⁵⁵

Activando nuevamente una lectura disruptiva con el canon aristotélico, nuestro autor aquí reivindicará una *argía* esencial humana anterior a cualquier ocupación o tarea. Sin embargo no habría que confundir el objetivo, la intencionalidad de esta lectura no es meramente hermenéutica, sino más bien como podrá verificarse a continuación, ontológico-política:

⁴⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio, “La obra del hombre”, en *La potencia del pensamiento*, Ob. Cit., p. 465.

El problema moderno (o más bien, postmoderno) de una realización acabada de la obra humana y por lo tanto de un posible *désœuvrement* (*desœuvré* se corresponde perfectamente con *argós*) del hombre al final de la historia, tiene aquí su fundamento lógico-metafísico. El *voyou desœuvré* [individuo inoperoso] en Queneau, el *shabbat* del hombre en Kojève y la “comunidad inoperante” en Nancy, serían entonces la figura posthistórica correspondiente a la ausencia de una obra realmente humana. Pero más en general, lo que está en cuestión en esta pregunta es la naturaleza misma del hombre, que se presenta como el viviente sin obra, es decir, privado de una naturaleza y de una vocación específica. Si no le faltara un *érgon* propio, el hombre tampoco tendría *enérgeia*, un ser en acto que podría definir su esencia: es decir, el hombre sería un ser de pura potencia, que ninguna identidad y ninguna obra podría agotar.⁴⁵⁶

Preguntar por la obra o ausencia de ella en el hombre resulta decisiva por cuanto ella no solo está en relación con una posible naturaleza humana, sino fundamentalmente define su felicidad y su política posibles.⁴⁵⁷

El tema de la subjetividad II: una política de la destitución.

Retrocediendo al punto de inicio (la cuestión de la potencia), la tarea arqueológica ahora podría adquirir una nueva dimensión si se la completa activamente con la destitución de las diversas máquinas que operaron en la escisión sobre la vida, permitiendo articular el orden social y político actual. Así, el término francés *désœuvrement*, desocupación, respecto del que giraron las producciones narrativas de Kojève a Nancy (pasando por Queneau y Blanchot) aparece en el primer volumen de *Homo Sacer* como una llave de acceso con la que emprender la destitución de la máquina jurídico-política. Final de la historia y *Ereignis* (acontecimiento final de los envíos del ser como ente), como ya se vio coinciden y será la *désœuvrement* (una vez desactivada la lógica de soberanía) la que posibilitará la reconciliación del hombre con el resto de lo viviente, su animalización (Kojève).

Todo depende aquí de lo que se entienda por ‘desocupación’. No puede ser ni la simple ausencia de actividad ni (como en Bataille) una forma soberana y sin empleo de la negatividad. La única forma coherente de entender la desocupación sería pensarla como un modo de existencia genérica de la potencia, que no se agota (como la acción individual o colectiva, entendida como la suma de las acciones individuales) en un *transitus de potentia ad actum*.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ *Ibid.*, 467.

⁴⁵⁷ En *Medios sin fin* dice Agamben: “Una vida política, es decir orientada según la idea de felicidad y que se aglutina en una forma-de-vida, sólo es pensable a partir de la emancipación de aquella escisión, del éxodo irrevocable de cualquier soberanía. La pregunta sobre la posibilidad de una política no estatal reviste, pues, necesariamente esta forma: ¿Es posible hoy, se da hoy algo como una forma de vida, es decir como una vida a la que, en su vivir, le va el vivir mismo, *una vida de la potencia?*”. AGAMBEN, Giorgio, *Medios sin fin*. Notas sobre la política, Ob. Cit., p. 17-8. Sobre estas ideas me detendré al final del capítulo.

⁴⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda*, Ob. Cit., p. 83.

Con *El tiempo que resta* la desactivación de la operatividad humana asume además de un nuevo nombre (*katargein*) y un sentido activo. Ya no se trata sólo del “*shabbat* del hombre” de Kojève o el “individuo inoperoso” de Queneau sino también de una acción (praxis) de “volver inoperante” la aparente “funcionalidad humana”. “Inoperar” aquí debería entenderse como verbo activo.

En *El reino y la gloria*, donde el análisis de la “máquina económico-gubernamental” exhibe cómo la glorificación oculta el trono vacío que constituye la ausencia de un sujeto del poder⁴⁵⁹, Agamben más allá de localizar una primer pregunta por la inoperosidad humana en *Ética a Nicómaco* (1097 b y ss), vuelve a encontrar la inoperosidad con la reflexión teológica (judía y cristiana) en el tratamiento otorgado a la noción de “vida eterna”. En efecto, ella aparece como algo más que una vida temporalmente tendida hacia el futuro, sino también en contigüidad real con lo presente: una vida “verdadera”, “incorruptible” y “despreocupada”⁴⁶⁰. Como en Pablo, por ejemplo, que a partir de la noción de “vida eterna” se tiene acceso a una comprensión del tiempo mesiánico y en este sentido “vivir en el mesías” significa “anular y hacer inoperosa a cada instante y en cada aspecto la vida que vivimos...

... La vida mesiánica es la imposibilidad de la vida de coincidir con una forma pre-determinada, la anulación de todo *bíos* para abrirlo a la *zoé tou lesou*. Y la inoperosidad que aquí tiene lugar no es simple inercia o reposo, sino que por el contrario, es la operación mesiánica por excelencia.⁴⁶¹

La “vida eterna” será a la luz de las investigaciones el centro inoperoso de lo humano y la sustancia (política) de poder que la “máquina *oikonomica*” procura capturar de su interior.

En *Lo abierto* Agamben denuncia la existencia de una “máquina antropológica” montada sobre la ausencia de una naturaleza propia en el *homo* que ha producido en su interior la interrupción que lo une con lo animal.⁴⁶²

Ya fue dicho que a partir del análisis del aburrimiento profundo Heidegger ve como posibilidad de ejercicio una activación/desactivación de la potencia y que, a partir de ello es que el *Dasein* se convierte en una “existencia” en su forma de poder-ser: este devenir *Dasein*

⁴⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio, *El reino y la gloria*, Ob. Cit., p. 423.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 431.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 433-4.

⁴⁶² “La tesis central [dice refiriéndose al “manifiesto del humanismo”, *La dignidad del hombre*, de Pico Della Mirándola] ... es, en efecto, que el hombre, habiendo sido plasmado cuando todos los modelos de la creación estaban agotados... no puede tener ni arquetipo ni lugar propio... ni rango específico... Más bien, puesto que su creación tuvo lugar sin un modelo definido..., no tiene propiamente ni siquiera un rostro... y tiene que modelarla a su albedrío con forma bestial o divina”. AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Ob. Cit, p. 63-4.

del viviente hombre sólo puede ser “conquistado” en un paso hacia adelante del ambiente animal, algo que este último nunca podrá hacer por estar aferrado ciegamente a su *desinhibidor*, quedando por ello desde siempre inactivo. Agamben concluye el razonamiento de Heidegger diciendo que según éste la apertura (al mundo humano) en la que está ubicado el *Dasein* es resultado de la clausura (del mundo animal), “porque el mundo se ha abierto solamente para el hombre a través de la interrupción y la aniquilación de la relación del viviente con su desinhibidor”⁴⁶³. En consecuencia un “fuera del ser” resulta en la interpretación heideggeriana como posición respecto al animal (en situación de fijeza a su desinhibidor) y nueva cesura respecto del hombre. Sólo del hombre, abierto por entero a la *Lichtung*, podría por ello pensarse un “dejar ser” manifiesto para el ente.⁴⁶⁴

El final de la historia del ser es el final de sus envíos según la fórmula heideggeriana que Agamben incansablemente recupera, entonces por qué no pensar un paso allí donde Heidegger se detuvo y preguntar ¿qué ocurre si el hombre “deja ser” el animal allí donde la suspensión del mundo permanece abierta pero ya sin contenido? La tarea de volver inoperante la “máquina antropológica” que gobernó la concepción del hombre durante dos mil años implicará a partir de esta evidencia no otorgar nuevas articulaciones “sino exhibir el vacío central, el hiato que separa –en el hombre- el hombre y el animal”⁴⁶⁵, y en ese salto al vacío suspender la suspensión será la tarea por venir.

Por último, en *El uso de los cuerpos* parece encontrar una fórmula que intenta sintetizar el recorrido de más de veinte años de indagación, madurada en territorios teóricos y políticos diversos atravesados desde los años '90. Al igual que en *El tiempo que resta*⁴⁶⁶, aquí “Inoperosidad” y *katargein* (suspensión y realización de la ley en su relación con la vida) convergen como proceder en dirección del ejercicio de una “potencia destituyente”, liberada de toda relación de bando y poder constituido, cercana en objetivos a algunas categorías de la tradición crítica de la metafísica occidental, pero alejada de lo que –según él- implicaron sus intentos por reponer un nuevo origen allí donde la *arché* debería permanecer destituida.

Es este poder destituyente el que tanto la tradición anárquica como el pensamiento del siglo XX han procurado definir sin jamás lograrlo verdaderamente. La destrucción de la

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 129. Continúa apenas más abajo: “El *Dasein* es simplemente un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado *del* propio aturdimiento y *al* propio aturdimiento. Este despertarse del viviente a su propio ser aturdido, este abrirse, angustioso y decidido, a un no abierto, es lo humano”.

⁴⁶⁴ “En el proyecto, el hombre se hace libre para lo posible y, entregándose a ello, deja ser el mundo y los entes como tales”. *Ibid.*, p. 166.

⁴⁶⁵ *Ibid.* p. 167.

⁴⁶⁶ Véase AGAMBEN, Giorgio, *El tiempo que resta: comentario a la epístola a los romanos*, Ob. Cit., p. 133-4.

tradición en Heidegger, la deconstrucción de la *arché* y la fractura de las hegemonías en Reiner Schürmann. Lo que, en línea de Foucault, he llamado ‘arqueología filosófica’, son todos intentos pertinentes, pero insuficientes, de remontarse a un *a priori* histórico para destituirlo. Incluso buena parte de la práctica de las vanguardias artísticas y de los movimientos políticos de nuestro tiempo puede ser vista como el intento –que con tanta frecuencia fracasa miserablemente– de actuar una destitución de la obra, que ha terminado en vez por recrear en cada lugar los dispositivos museísticos y los poderes que pretendía deponer y que ahora se presentan tanto más opresivos puesto que ya están desprovistos de toda legitimidad.⁴⁶⁷

La desactivación de la potencia (la experiencia de quedar a merced de la propia impotencia) nos enfrenta con la figura de una subjetividad debilitada en términos de su poder hacer, y en el punto “en el cual el dispositivo es así desactivado, la potencia se vuelve una forma-de-vida y una forma-de-vida es constitutivamente destituyente”.⁴⁶⁸

De la potencia-de-no al uso.

Cabría preguntar para avanzar ahora: ¿de qué modo una potencia (constitutivamente “destituyente”) podría volverse forma-de-vida? Una extensa primera parte de *El uso de los cuerpos* está destinada a la reconstrucción arqueológica del término “uso” (*chrêsis*) por cuanto que a través de él Agamben encuentra el hilo que conduce hasta la implantación de la noción de *enérgeia* como categoría central del pensamiento occidental. Y éste es el momento en el que yergue su legitimidad sobre el cuerpo viviente la política.

... el abandono aristotélico del término *chrêsis* a favor de *enérgeia* como clave de la ontología ha determinado en alguna medida el modo en el cual la filosofía occidental ha pensado el ser como actualidad.⁴⁶⁹

El punto de partida para el análisis se encuentra en la distinción que hace Aristóteles en la *Política* (1254b 9) respecto de la naturaleza del esclavo; éste, pese a ser humano por naturaleza, tiene la característica de ser *de otro* y *no de sí*⁴⁷⁰, y si la obra (*érgon*) del hombre es una actividad del alma según el *lógos* (razón), la del esclavo, su ser-en-obra, pasaría única-

⁴⁶⁷ AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos*, Ob. Cit., p. 489.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 493.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁷⁰ “Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla; pues los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos”. Aristóteles, *Política*, Madrid, Ed. Gredos, 1988, p. 58. Como aparece en este entrecorillado la zona de indeterminación en la que se encuentra el esclavo a fin de cuentas (entre los animales y los hombres, compartiendo características de unos y otros pero asimismo a los ojos de Aristóteles trasladando limitaciones de uno en otro) le permite a Agamben no sólo establecer un umbral en la investigación sino también reivindicar una figura trasladable a muchas otras figuras históricas.

mente por el “uso del cuerpo” según la definición del estagirita⁴⁷¹. Algunos párrafos antes Aristóteles lo había comparado con un útil (*ktésis*) y con un “instrumento animado” cuya funcionalidad, sin embargo, no estaría en producir objetos (más allá de que lo pueda hacer) sino en ser instrumento previo a los otros instrumentos⁴⁷², algo que permite a Agamben afirmar que el esclavo en su “uso del cuerpo” esta por ello mismo sustraído de la esfera de la *poiesis* y en sentido estricto debería entenderse como “improductivo”.

En síntesis, Agamben encuentra un “estatuto especial” en el tratamiento del esclavo que sirvió al borramiento de algunos límites por los que transitaban determinadas polaridades del pensamiento occidental (cuerpo propio/cuerpo de otro, instrumento artificial/cuerpo viviente, obra/inoperosidad, *phýsis/nomos*, *oikos/pólis*), y que son preciso recuperar.⁴⁷³

Ubicar en el centro de la reflexión el concepto de “uso” (junto a “inoperosidad”, “forma-de-vida” y “poder destituyente”), además de poner en debate la noción de *praxis* como centralidad de la política, aporta un antídoto específico que favorece la construcción de un núcleo teórico semántico de oposición a cualquier forma de apropiación. ¿Y por qué no vincular esta modalidad de ser con la *Gelassenheit* (Serenidad) heideggeriana? Esta conferencia de 1955 tiene la particularidad de ser uno de los pocos textos referidos a la problemática de la técnica en el que un Heidegger tardío prescribe un modo de acción posible con el que habitar el mundo técnico contemporáneo. En proximidad con la noción de “uso”, *Gelassenheit* resultaría una “actitud” (*Einstellung*), de decir “sí” y “no” al mismo tiempo, en este sentido es el “ejercicio” de una cualidad que permite dejar de ver las cosas sólo desde una perspectiva del querer-poder apropiarlas. Por ello –dice Heidegger– es que sólo desde la *serenidad/desasimiento* el hombre puede abrirse (*Öffnung*) al misterio del mundo técnico en su esencia: todo un ejercicio de profanación de aquello que la separación designa como infran-

⁴⁷¹ “La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política...”. Aristóteles, *Política*, Ob. Cit., (1054b 10), p. 58.

⁴⁷² “Así también, las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos”. *Ibid.*, (1053b 2), p. 54.

⁴⁷³ En el esclavo existiría un estatuto paradójico nuevo si se lo compara con otras figuras que Agamben utiliza en otras obras. Podría representar tempranamente un *resto* del derecho en la captura del actuar humano, como pudo haber sido en un sentido similar aunque en otro contexto el *Muselmann* del campo de concentración, o en la actualidad el *refugiado* de las guerras nacionales, sin embargo habría que percibir en él algo afirmativo (como novedad para una idea ética y política) que los ejemplos anteriores no tenían, y es la revalorización de su inoperatividad esencial asociada a su condición de ser negado.

queable y sagrado⁴⁷⁴. Así, allí donde habría *libre* uso no debería haber dominancia del derecho, porque no habría necesidad de propiedad; tampoco debería existir la biopolítica, porque operaría allí el fin de la soberanía con su lógica de conjunción disyuntiva; por último, el capitalismo debería ponerse seriamente en cuestión, porque serían desactivados todos los dispositivos de poder que separan la vida. Vale la pena leer un fragmento en el que Elettra Stimilli analiza esta categoría.

La categoría del *uso*, en efecto, emerge como el ámbito de un modo de ser y de una “forma de vida”, en la cual la potencia cobra una relación distinta con respecto a aquello impuesto desde la *energeia* aristotélica. De modo que otro uso de lo posible avanza más allá de una simple *puesta-en-obra* o de un mero paso atrás del acto. La cuestión en torno a la cual gira la parte final de la investigación ahora radica en la posibilidad de volver posible un “uso del mundo” desde “una ontología irreductible a la dualidad aristotélica de potencia y acto, que aún gobierna a través de sus traducciones históricas en la cultura occidental.”⁴⁷⁵

Como se ve, es posible (y necesario) ampliar la idea de subjetividad perfilada a partir de la *arqueología de la potencia* completándola con la noción de *uso*, Agamben lo hace fundamentalmente en el camino de una reconstrucción amplia y crítica en la que destacan las perspectivas de Foucault y de Heidegger. Respecto del primero, el filósofo italiano encuentra que su definición de sujeto por fuera de la noción de sustancia resulta una clave de comprensión del sentido específico que tiene la idea de uso.

Así como el sujeto no es, para Foucault, sustancia, sino proceso, del mismo modo la dimensión ética –el cuidado de sí– no posee una sustancia autónoma: no tiene otro lugar y otra consistencia más que la relación de uso entre el hombre y el mundo. El cuidado de sí presupone la *chrēsis* y el sí mismo que nombra el sujeto ético no es algo distinto del sujeto de uso, sino que permanece inmanente a este.⁴⁷⁶

Sin embargo es sabido que sus últimos seminarios coincidieron con dos preocupaciones que sería inconveniente estudiar por separado: la de la *gubernamentalidad* y la del *cuidado*. Ambas terminan al final de su vida fundiéndose en la problemática del *gobierno de sí y de los otros*, mediadas por una lectura del *Alcibíades* de Platón y un sutil desplazamiento de la noción de uso del alma sobre el cuerpo al de mando [*arché*]. En este sentido,

[!]la relación de uso, que incluso constituye la dimensión primaria en la cual se constituye la subjetividad, de esta manera queda en la sombra y le deja su lugar a una primacía

⁴⁷⁴ “La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra... Nos prometen un suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza”. HEIDEGGER, Martin, *Serenidad*, Barcelona, Ed. del Serbal, 2002, p. 29-30.

⁴⁷⁵ STIMILLI, Elettra, “El uso de lo posible”, en *Papel Máquina año 10 n°12 (Dossier Agamben)*, Santiago de Chile, Editorial Palinodia, 2018, p. 82.

⁴⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos*, Ob. Cit., p. 78.

del cuidado sobre el uso que parece repetir el gesto platónico, en el cual la *chrēsis* queda absorbida por el cuidado [*epiméleia*] y el mando [*arché*].⁴⁷⁷

Las consecuencias de esta separación entre uso y cuidado y la consecuente primacía de este sobre el primero estarían a la raíz de una separación entre ética y política, ajenas tanto al pensamiento clásico como a las preocupaciones del último Foucault.

Respecto de Heidegger, Agamben encuentra que los análisis del *Dasein* también confieren una primacía del cuidado (*Sorge*) sobre el “uso”, aunque a diferencia de Foucault la *Sorge*, por ser una estructura fundamental del ser-ahí no compromete la ética sino la ontología, razón por la cual prima frente a fenómenos como los de la voluntad y el deseo (existiría algo así como un *a priori* existencial del cuidado que es distinto del cuidado de sí).

El análisis heideggeriano de la “mundaneidad del mundo” muestra una remisión del *Dasein* vinculándose con lo “a la mano” (*Zuhandenheit*), lo manejable, en un modo familiar. Ese trato familiar tiene como singularidad el mostrar “maneras de ser-en” similares a la polisemia con la cual debe entenderse la noción griega de *chrēsis*, dice Agamben. Así, el *uso* aparecería caracterizado en la *manejabilidad* del utensilio (*Zeug*). Tomo aquí un extracto de una cita extensa que Agamben recoge de Heidegger:

Cuanto menos se contemple el martillo y cuanto más adecuadamente sea usado [*gebrauch*], tanto más originaria se hace la relación con él y tanto más viene a nuestro encuentro develado como lo que es, en otras palabras, como utensillo... Al modo de ser del utensillo, en el que este se manifiesta por sí mismo, lo llamamos ‘manejabilidad’ [*Zuhandenheit*].⁴⁷⁸

Y como para Heidegger el *Dasein* cotidiano tiene como característica encontrarse siempre ya en alguna otra cosa, absorto en el mundo de los utensilios, la “suspensión” de la manejabilidad a través del dispositivo de la *angustia* será lo que abra al cuidado la posibilidad del ejercicio de su prioridad.

El poder específico de la angustia es, ante todo, el de aniquilar la manejabilidad, el de producir una ‘nada de manejabilidad’ [*Nichts von Zuhandenheit*]. Aniquilando la manejabilidad, la angustia no sale del mundo, sino que devela una relación con el mundo más originaria que todo trato familiar.⁴⁷⁹

Lo que está diciendo Agamben es que Heidegger en definitiva termina convirtiendo a la angustia en un dispositivo más originario cuyo efecto es hacer que el *Dasein* no logre sentir-

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 96.

se en casa, invirtiendo asimismo la relación de primacía entre uso y cuidado, espacio y tiempo, impropio y propio, y constituyendo –a su vez- una “peculiar” dialéctica del ser-ahí.

Lo que se presenta como primario, la dimensión en la que el ser-ahí es ‘ante todo y principalmente’ no puede sino ‘caer’ siempre ya en la impropiedad y en la inautenticidad; pero, precisamente por esto, lo propio no tiene un lugar y una sustancia distinta con respecto a lo impropio: es ‘existencialmente sólo una aprehensión modificada de este último’. Esto significa que la primacía de lo propio sobre lo impropio (como también el cuidado sobre la manejabilidad y la temporalidad sobre la espacialidad) en una estructura de ser singular, en la cual algo existe y se da realidad únicamente aprehendiendo un ser que lo precede y, sin embargo, se disipa y aparta.⁴⁸⁰

A pesar de que en “La sentencia de Anaximandro” (1946) Heidegger vuelve sobre el “uso” traduciendo del griego τὸ *chreón* (necesidad) al alemán *der Brauch* (costumbre, uso) con la intención de devolverle su dimensión ontológica perdida (ahora para nombrar y referir la diferencia entre ser y ente, la presencia aquello que viene a la presencia), dicho desplazamiento de la analítica al plano de la diferencia ontológica no lograría recrear la condición concreta que tiene *per se* el término en *Ser y tiempo*, según Agamben. Más aún, Heidegger parece terminar asimilando el término *chrēsis* ahora, como lo hiciera antes Aristóteles, al concepto de *energeia*.

En esta perspectiva, lo que viene a la presencia tiene el carácter de un *érgon*, es decir, ‘pensado en modo griego, de un pro-ducto’; por esto, la presencia de lo que está presente, el ser del ente se dice en griego: *enérgeia*. Según la proximidad entre *chrēsis* y *enérgeia* que ya encontramos en Aristóteles, el uso [*chreón*] y el ser-en-obra [*enérgeia*] ‘nombran lo mismo.’⁴⁸¹

Hay algo de relación oscilante entonces en el pensador alemán que complejizaría el vínculo con el tema del uso: si por un lado asume que la “manejabilidad” define la dimensión humana primera, por el otro el “cuidado” termina imponiéndose como modo de salida. En el fondo de lo que desconfía es de lo que encuentra de estrecho (vincularmente) entre instrumentalidad, causalidad, técnica y productividad, que ve como el paso de la latencia a la ilatencia y de la no-verdad a la verdad⁴⁸². Con el agravante según Agamben, de confundir “instrumentalidad” con “causalidad” e implicando por ello al instrumento *en* lo causado (y no en la causa). “La aparición del dispositivo de la causa instrumental... coincide, en este sentido, con una transformación radical en el modo de concebir el uso”⁴⁸³ donde sujeto y objeto ceden es su indeterminación en favor de una relación jerárquica de la primera sobre la segun-

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 104-5.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 140.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 148.

da. Con todo, para Agamben la vinculación entre el esclavo y la técnica debería ir por otro lado, atendiendo que a partir del primero es pensable una “pura instrumentalidad”, paradigma de las tecnologías modernas “que tienden a producir dispositivos que han incorporado en sí la operación del agente principal y pueden por ende ‘obedecer’ a sus comandos...”⁴⁸⁴.

Más determinante resultaría preguntar si no existe un nexo más esencial entre ambos que el fin productivo, al concretar el fin último de la antropogénesis (liberar al hombre de su relación con el animal y a la par prefigurar otro paradigma de actividad y otra relación con el cuerpo). Nada más alejado de la verdad para Agamben, para quien sin embargo el alejamiento de la relación inmediata con la propia animalidad no conduce a una apropiación de la liberación del trabajo sino a una nueva forma de esclavitud producida por los nuevos dispositivos tecnológicos.

Llegados aquí es momento de recapitular en tres puntos lo alcanzado hasta ahora: a) los últimos volúmenes de *Homo Sacer* producen un desplazamiento de la noción de “nuda vida” a la de “uso”, con ello crece también una propuesta ética y política dirigida a la posibilidad de una desactivación de los “dispositivos” y “máquinas” que capturan la *inoperosidad* humana; b) a través del “uso” y no la praxis el hombre podría dar cuenta además de una forma-de-ser, de un otro uso *posible* del mundo; c) en este sentido, el distanciamiento con Heidegger en relación a la cuestión de la técnica es sumamente importante.

Una forma de vida no es forma-de-vida.

Anteriormente (capítulo 4) me explayé en los modos en que la noción de vida implica discursos y disciplinas que hoy llamaríamos de variadas maneras, pero que su genealogía puede remontarse a Nietzsche, a Heidegger y a Foucault. Desde esta tradición es que aquello llamado “la vida” (y no el sujeto) emerge como “problema”, en tanto resulta para esta perspectiva el objeto privilegiado desde donde el poder produce y administra lo viviente, pero también el lugar de posibilidad de sustracción a dicha apropiación, y eso es lo que significarían “nuda vida” y “forma-de-vida” para Agamben. En este final me centraré en los modos en que ambos conceptos se delinean a grandes rasgos entre *Medios sin fin* y *El uso de los cuer-*

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 153.

pos, para tratar de comprender el sugestivo prólogo dedicado a Guy Debord en la última obra de *Homo Sacer*.

En “forma-de-vida” (*Medios sin fin*), Agamben retoma, no sin polémica, una distinción que existía entre los griegos con los términos *zoé* y *bíos* para nombrar aquello que hoy de modo simplificado nosotros nombramos con vida. Si con el primer término se referían al simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses), con el segundo indicaban el específico modo de vivir de los individuos o grupos⁴⁸⁵. Será el lenguaje de la modernidad aquel que además de borrar dicha distinción terminará resignando este término al “desnudo [y oscuro] presupuesto común que es siempre posible aislar en cualquiera de las innumerables formas de vida”.⁴⁸⁶

A pesar de la compleja relación entre “vida” y “vida desnuda”, la última es siempre vida *producida*, ese *resto* luego de que el poder jurídico-político ejerció su poder de soberanía, haciendo por ello de la política una *biopolítica*. De ahí la fórmula tan conocida que hizo conocido a nuestro autor, no solo por su lectura “contemporánea” de la biopolítica foucaultiana, sino por su representar su deriva tanatopolítica:

Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii*.⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ Esto ha sido criticado, por ejemplo, por Ludueña Romandini, para quien la lectura del filósofo italiano resulta “indudablemente parcial” al no considerar por lo menos dos cosas: 1) si hay que buscar un “verdadero” origen de dicha distinción sobre la que se construye una *episteme* política del gobierno de la vida, este es remontable por lo menos a algunos pasajes del *Político* (259b, 261b, 311b) de Platón y no a la oposición -tan rígida según Agamben- establecida por Aristóteles; 2) por otro lado, la lectura del sintagma aristotélico *zôon politikôn* como punto de ingreso en la política occidental de la nuda vida (*zoè*) vía *exceptio* (excluida a favor del *bíos*), no alcanza a sostenerse como intenta Agamben en una tan nítida distinción entre “atributo” y “diferencia específica” (“político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género *zoon*”, *HS I*, p. 11). En este sentido, y apoyado en la lectura que hace Derrida de dicha distinción en el seminario *La bestia y el soberano*, sostiene Ludueña que no habría algo así como una política “suplemento de la vida -ahora llamado *bíos*- que se agregaría *a posteriori* a un sustrato constituido por una *zoé* primaria...”. Véase LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián, *La comunidad de los espectros. I Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila ed., 2010, p. 28-35.

⁴⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Medios sin fin*, Ob. Cit., p. 13.

⁴⁸⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer, El poder soberano y la vida nuda*, Ob. Cit., p. 16. Esta idea de una decisión soberana que funda un estado de excepción, capturando la vida para el derecho y la política aparece aún con toda su fuerza en el último volumen de la *saga* cuando describe la “máquina ontológico-biopolítica” de occidente, cuya función pasa por establecer “... una división de la vida, que, a través de una serie de cesuras y de umbrales (*zoé/bíos*, vida insuficiente/vida autárquica, familia/ciudad) adquiere un carácter político del cual estaba desprovista en el inicio. Pero es precisamente por medio de esta articulación de su *zoé* que el hombre, único entre los vivientes, se vuelve capaz de una vida política. La función propia de la máquina es pues una operación sobre el viviente que, ‘polítizando’ su vida, la convierte en ‘suficiente’, esto es, capaz de formar parte

En los primeros libros de *Homo Sacer* la exclusión-inclusiva aparece con el análisis del “campo de concentración” nazi y la figura del *Muselmann*; a su vez, y por la “íntima solidaridad” que existiría entre totalitarismo y democracia moderna –según la tesis fuerte de Agamben- esa matriz jurídica del *campo* también emerge en la figura tan actual del “refugiado”, pues representa la crisis y separación del vínculo entre nacimiento y nación, entre hombre y “ciudadano con derechos”; también en la sutil denominación de “neomorts”, que refiere a la práctica con pacientes que son sostenidos en *espera excepcional* fluctuando entre la vida y la muerte: “tendrían el estatuto legal de cadáveres, pero se podrían mantener, a la vista de eventuales trasplantes, algunas características de la vida”, tales como pulso, temperatura u otras funciones.⁴⁸⁸

Como es sabido, también en los primeros años de la década del '90 Agamben identificó una alternativa que se enfrentaba a ese poder de muerte, el “ser cualsea” (*quodlibet*): una *singularidad* sin sujeto cuyas características más esenciales estaban dadas por la “irrepresentabilidad” y la “impropiedad”. Singularidad sin “identidad” y en punto de abandono (algo que también lo ubica en un lugar de indecidibilidad respecto de la nuda vida), su tarea podría pasar por establecer una línea de fuga frente a la sustracción que provoca un poder cuyo rostro más visible sería el Estado en su forma evolutiva final delineada por Guy Debord: el “Estado espectacular integrado”.

Ya con *El reino y la gloria* la forma-de-vida que reivindica es la *zoé aiônios* o vida mesiánica prefigurada por el Pablo histórico de las primeras comunidades cristianas, avanzará luego investigando otros antecedentes históricos tales como las órdenes monásticas y el *usus pauper* franciscano (*Altísima pobreza*), y resume en su último volumen como definición, que forma-de-vida es una “vida *inseparable* de su forma”, en la cual no pueda aparecer “desunida de algo así como una vida desnuda”.⁴⁸⁹

Escribe, entonces, que en aquello que se revela como *forma-de-vida* los *actos y modos* individuales, así como los *procesos* del vivir nunca deberían contar como hechos definitivos,

de la *polis*. Esto que llamamos política es ante todo una especial calificación de la vida, actualizada a través de una serie de particiones que suceden en el cuerpo mismo de la *zoé*”. AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos*, Ob. Cit., p. 364.

⁴⁸⁸ Por ello afirma que “... vida y muerte no son propiamente conceptos científicos, sino conceptos políticos que, en cuanto tales, solo adquieren un significado preciso por medio de una decisión. Las fronteras angustiosas e incesantemente ampliadas... son fronteras móviles, porque son fronteras *biopolíticas*,... indica que el ejercicio del poder soberano pasa más que nunca a través de aquellas y se ha situado nuevamente en la encrucijada de las ciencias médicas y biológicas”. AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer, El poder soberano y la vida nuda*, Ob. Cit., p. 208.

⁴⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos*, Ob. Cit., p. 371.

“sino siempre y ante todo *posibilidades* de vida, siempre ante todo potencia”⁴⁹⁰, porque si existiera una esencia del ser esa es ante todo ser potencia, es decir: puede ser suspendida o contemplada, pero nunca escindida del acto. De un modo similar al *Dasein* de *Ser y tiempo*⁴⁹¹, Agamben la entiende como un *vivir* que, en tanto “posibilidad real”, siempre está poniendo en juego el “vivir mismo” y con ello la felicidad, puesto que la “forma-de-vida” en cuanto acontecimiento antropogénico está y estará siempre en curso, siempre en posibilidad de resolver ese misterio “práctico y político” (antes que metafísico) de la separación: “El poder político que conocemos se basa... siempre, en última instancia, en la separación de una esfera de la vida desnuda del contexto de la forma-de-vida”⁴⁹². Por ello, esta forma-de-vida, que se hace en el *vivir mismo* y que le da sustancia y realidad a la vida no es un sustituto del sujeto “y no tiene, por tanto, respecto del vivir, prioridad alguna, ni sustancial ni trascendental”⁴⁹³. Es una “manera surgente”, sin propiedad antecedente sino que se está generando continuamente por su “manera” de ser.

Llegados a este punto, la dedicatoria que ofrece a la memoria de Guy Debord en el “Prólogo” a *El uso de los cuerpos* resulta significativa no solo porque vuelve a ponerlo en escena, sino fundamentalmente porque tiene el objetivo de reivindicar una cierta *gestualidad* por la que interpreta que éste vivió su vida, revalorizando al fin y al cabo la experiencia realizada en torno a ella, a pesar de vivir consumido en y por la contradictoria creencia en la posibilidad de una existencia “clandestina” de la vida privada, acaso el genuino y único elemento político que el “espectáculo” no podría finalmente penetrar según Debord.⁴⁹⁴

No parece haber una explicación clara en relación al porqué a esos primeros años en los que entusiasmado en sus intervenciones en el ámbito de la filosofía política le siguió un silencio respecto a la centralidad de Debord, pregunta que demandaría para su resolución una investigación aparte. Por lo pronto, y para cerrar este capítulo final diré que la idea de que

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 371.

⁴⁹¹ Recordemos que para Heidegger el *Dasein* óntico-ontológico se define fundamentalmente como apertura y como pregunta (por su sentido); pero también por su “ec-sistencia”, su ser/estar “fuera” (en el mundo) no es un un “yo” cerrado, sino que más bien define permanentemente *su situación* en cada “posibilidad”.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 374.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 401.

⁴⁹⁴ Escribía anticipatoriamente en 1996 Agamben: “La característica del gesto es que por medio de él no se produce ni se actúa, sino que se asume y se soporta... el gesto abre la esfera del *ethos* como esfera propia por excelencia de lo humano”. AGAMBEN, Giorgio, *Medios sin fin*, Ob. Cit., p. 53.

vivimos en una “sociedad de espectáculo” nunca fue abandonada definitivamente, sino simplemente matizada a partir de nuevos recorridos analíticos no fácilmente integrables.⁴⁹⁵

Aquí basta un prólogo breve para entender el sentido que nuestro autor quiere *revelar* – por decirlo de algún modo- como final de investigación. Refiriéndose a ciertas dificultades que Debord dejó sin resolver en esa obra emblemática, dice:

Qué era esta vida ‘más intensa’, qué era invertido o falsificado en el espectáculo, o incluso qué debía entenderse por ‘vida de la sociedad’, no está claro en ningún momento... Guy no hace más que repetir una postura constante en nuestra cultura, en la cual la vida nunca es definida como tal, sino que es recurrentemente articulada y dividida en *bíos* y *zoé*, vida políticamente cualificada y vida desnuda, vida pública y vida privada, vida vegetativa y vida de relación, de modo que cada una de sus particiones sólo sea determinable en su relación con las otras.⁴⁹⁶

En *Autorretrato en el estudio*, cuenta Agamben a propósito de sus primeros encuentros con Debord y la tensión manifiesta que a éste le producía concebir la posibilidad de esa esfera íntima, y su vuelta una y otra vez en sus libros y sus films a cuestiones biográficas,

Y si Guy en sus libros y en sus films vuelve con tanta obstinación a su biografía, a los rostros de los amigos y a los lugares en los que había vivido es porque presentía oscuramente que precisamente allí se ocultaba el arcano de la política, en la cual toda biografía y toda revolución no podían sino naufragar.⁴⁹⁷

Con este recuerdo da cuenta de la proximidad entre lo que Debord no podía terminar de visualizar y aquello que él pensaba en esos años respecto del problema de la *zoé* en el mundo contemporáneo. “Era el significado político de esta vida clandestina –que Aristóteles, con el nombre de *zoé* [vida], a la vez excluida e incluida en la ciudad- lo que precisamente en estos años comenzaba a interrogarme”⁴⁹⁸.

Y la indecisión de Guy entre la clandestinidad de su vida privada... y la vida histórica, entre su biografía individual y la época oscura e irrenunciable en la cual ella se inscribe, delata una dificultad que, al menos en las condiciones presentes, nadie puede engañarse creyendo haberla resuelto de una vez y para siempre.⁴⁹⁹

Cierta “indecidibilidad” originaria en la relación *bíos/zoé* hace inexcusable que ella deba seguir jugándose en cada instante políticamente, fuera de toda fórmula de ocasión y como ejercicio de una política que tenga más que ver con el “uso” que con la sustancia o meta final. Probablemente esta sea una única enseñanza *transmisibile* para la vida que Agamben

⁴⁹⁵ Valga como ejemplo de esta “difícil” integración en su aspecto epistemológico, pero también político, la “totalidad” espectacular debordiana frente a la “ubicuidad” del poder para Foucault.

⁴⁹⁶ AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos*, Ob. Cit., p. 18.

⁴⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Autorretrato en el estudio*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2018, p. 31.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁹⁹ AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos*, Ob. Cit., p. 19.

lega en su monumental obra: una forma-de-vida estaría menos en los textos que en su propio vivir la destitución de la máquina bipolar, porque ella resulta el “elemento genuinamente político” a reivindicar pese a que la tradición occidental -desde Aristóteles- la haya excluido de la polis.

Recapitulación y Consideraciones finales.

Esta tesis tuvo como objetivo posibilitar la *construcción* de un horizonte teórico para atravesar la contemporaneidad entre Martin Heidegger y Giorgio Agamben, a pesar de las divergencias en la lengua (alemán e italiano), las tradiciones apropiadas (más alemana que continental el primero, más continental que italiana el segundo) y las temporalidades (mientras Heidegger es un pensador del desencanto del mundo burgués y Agamben lo es de la *poshistoria* humana). Al hacerlo se propuso como hilo conductor el discurso de la *esencia* de la técnica en sus modos de manifestación, planteando que para ambos esta noción configura un cierto estado de época. Entonces lo decisivo pasó por ver cómo ellos juzgaron/juzgan esta época técnica.

El punto de partida para el tema en Heidegger fue el “debate alemán” que inicia a finales del siglo XIX y continúa hasta por lo menos el primer cuarto de siglo XX, momento coincidente con la publicación de *Ser y tiempo*. La publicación de esta obra de algún modo remodelará el *Zeitgeist* académico europeo las siguientes décadas. En este sentido al inicio del recorrido (capítulo 1) se destacaron las *tres fuentes* de las que Heidegger se sirvió para su inicial y *original* construcción teórica favoreciendo un nuevo clivaje en el modo de leer el cruce entre *Kultur und Zivilization*, la fenomenología husserliana y la crítica interna a la ciencia de su época cuyo paradigma (la física moderna) estaba en crisis. De esta triple crisis emerge, como primera aportación, una vía de acceso originaria (en sentido de genuina) a la cuestión de la vida, que enfrente desde la teoría el problema del agotamiento del proceso civilizatorio europeo. Frente a las respuestas de un pensamiento de época que de modo variado abogó por reactivar algún tipo de experiencia *vital*, sea ésta a través del arte, la guerra, la vuelta a una tradición o un salto “abismal”, Heidegger en sus primeros cursos intenta reconducir la filosofía (la fenomenología) hacia el ámbito *fáctico*, propiciando como alternativa a la ciencia un modo de acceso que no someta este fenómeno del vivir a objetivaciones *a priori*. En ese camino que culmina en *Ser y tiempo* esta metodología tendrá distintas nominaciones, pero lo esencial de la “*Destruktion* fenomenológica” pasará por “poner al descubierto... las estructuras lógicas y ontológicas capitales mediante un regreso a las fuentes originarias”⁵⁰⁰. También se dará una reapropiación del concepto de *praxis* aristotélica, necesaria para transformar la fenomenología en hermenéutica fenomenológica. Con la recuperación

⁵⁰⁰ HEIDEGGER, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (indicación de la situación hermenéutica)*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 55.

de Aristóteles y los análisis críticos de la ciencia -al que se suman estudios sobre la experiencia concreta de las primeras comunidades cristianas-, aparecieron una serie de conceptos (“cuidado”, “caída”, “uno”, “resolución”, etc.), que luego aparecerán con forma definitiva en los primeros párrafos de *Ser y tiempo*, siendo centrales para distinguir un pensamiento de la técnica en el denominado Heidegger I.

Para establecer un primer acceso al tema de la técnica (capítulo 2) se analizó en *Ser y tiempo* el “modo cotidiano” que representa el mundo familiar dentro de la que se desenvuelve el *Dasein* y que en esta obra se evidencia como algo anónimo e impersonal. En esta vida común (Heidegger la llama “impropia”), el *Dasein* se encuentra absorbido de modo natural, ensimismado y sin conflictos en un entramado complejo de útiles y cosas, en definitiva lo que predomina es una “absorción” interesada y no una visión teórica del sujeto que representa objetos: un ocuparse que “manipula” y “utiliza” y en el que la existencia cotidiana “ya está siempre en esta manera de ser”⁵⁰¹. Visto desde el lado del ente que primariamente se muestra en la ocupación, el “útil”, este tampoco se muestra aislado sino siempre *encadenado* en una totalidad, siendo su modo de ser propio el estar-a-la-mano (*Zuhandensein*). Lo que Heidegger pone en juego en esta circularidad (lo que se ha tratado de mostrar como importante dentro del capítulo) es la modalidad de un trato “técnico-práctico-operativo” con la naturaleza. Con todo, hay que observar que en esta existencia determinada por la *praxis* (principio ontológico) aparece confundida -cuanto menos- *praxis* y *poíesis*. La razón de ello para esta tesis radica en el principio de “utilizabilidad” que esgrime el propio Heidegger (si son acciones las que describe, el saber técnico, ese saber del “para-qué” aparece como imposible de separar); aunque también en los ejemplos de los que se sirve, todos de clara orientación técnico-productiva, más propio de la *poíesis* que de la *praxis*. Como fue dicho en el capítulo, la razón de esto podría deberse al clima de época en Alemania y al impacto que como figura “el trabajador” y su mundo cotidiano -en sentido jüngeriano- impregnó la narrativa del mundo europeo en general y del ocuparse del *Dasein*.

Esta forma por la que Heidegger da cuenta de un pensamiento técnico inscrito en la acción del *Dasein* cotidiano configura también un modo de comportamiento con el cual éste se da con la verdad. Para decirlo de otra manera: en el modo “impropio” la verdad aparece para el *Dasein* determinada por el criterio práctico-productivo, haciendo de la *praxis* algo de segundo orden en relación con la *poíesis*.

⁵⁰¹ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, *Ibid.*, §15, p. 89.

Una serie de revisiones y movimientos internos que paulatinamente da a su propia filosofía, los años que van de *Ser y tiempo* a la experiencia del Rectorado son para este primer Heidegger el punto más alto de unidad en la crítica a la ciencia, destrucción de la subjetividad moderna y experiencia política. Su fracaso en la incursión política catalizará, desde la perspectiva de esta tesis, una crisis en su pensamiento que también venía anunciándose.

Fue importante vincular teóricamente *La época de la imagen del mundo* o *La pregunta por la técnica*, analizados con detalle en el capítulo 3, con textos como *Beiträge die Philosophie* para no ceder a una apreciación instrumentalista o científico instrumental: sólo basta con leer el ensamble “La resonancia” en los *Beiträge* para darse cuenta de cuán impregnados están estos escritos con la problemática de la esencia de la técnica. Más aún, pasaría por sesgada e incompleta una interpretación de Heidegger *post* años '30 que reste importancia al vínculo entre estos escritos esotéricos (*Contribuciones, Meditación, Sobre el comienzo*, etc.) y las conferencias y textos publicados. La imbricación entre subjetividad y técnica contemporánea ha tenido variadas maneras de ser abordada por este autor, de las cuales, a riesgo de equivocarme opté por ensayar una “secuencia general” como explicación, que en la antigüedad griega aparece como *phýsico tékhniká*, siendo antecedente a la visión de cálculo y manipulación moderna. Vista desde las *Contribuciones* ésta conecta con la idea de “abandono” y “olvido del ser”.

A estas puntuaciones se le sumaron tres cuestiones suplementarias: la primera relacionada con el tema de la verdad y junto con ella la revisión de la noción de decisión (tan importante en *Ser y tiempo*): si hay “verdad” ésta no está en la simple *decisión* del sujeto, sino a partir de un despliegue de acontecimientos en el que *verdad* y *no-verdad* se entrelazan como juego de donación y retracción del ser en el ente presente. La decisión respecto de ella aparece como efecto de un encuentro que no tiene al sujeto como protagonista exclusivo.

En relación con el primer Heidegger, la cuestión del tiempo y la subjetividad adquieren otras características cuando se habla del Heidegger del *nihilismo consumado*: si en la *solicitud* de Pablo o en la *llamada* de la conciencia (*Ser y tiempo*) lo que trasluce es una actitud transformadora del sujeto al que está dirigida la llamada, *exhortarlo* a la posibilidad de llevar a cabo una modificación de su vida, en esta segunda etapa esa apelación a una subjetividad activa ya no está, o aparece como de segundo orden respecto del *pensar meditativo* ubicando ahora a Heidegger en el sendero de un pensamiento “posmetafísico”.

El término *Ereignis* (acontecimiento de apropiación) aparece entonces como respuesta a esta crisis de su primera etapa, pues en él se conjuga como definitivo: el abandono de la idea de *Dasein* como ente fundamental, que en su comprensión del ser resulta objeto privilegiado de análisis; asimismo aquello que se pensó lo más propio del hombre (su relación con el Ser) ahora aparece como aquello que lo rehúsa y con ello, “la más propia propiedad” analizada en *Ser y tiempo* se disuelve en una “co-pertenencia”. Por último, el tono de crítica hacia la metafísica, pasa de ser de *Destruktion* a “superación” primero y “desasimiento” o “estar convaleciente” en ella después.

Luego de unas muy breves palabras introductorias sobre Giorgio Agamben, la tesis ubicó al filósofo italiano dentro en una traza de autores postheideggerianos preocupados en la “situación metafísica presente”. El propósito con este autor fue buscar las articulaciones en las que coyunta su perspectiva teórica con pensamiento de Martin Heidegger, sosteniendo de entrada que en Agamben la idea de “esencia de la técnica” aparece vinculada con los dos núcleos fuertes de su producción política: la de que la sociedad contemporánea en la que vivimos es, tomando a Guy Debord, una “sociedad de espectáculo”; por otro lado la perspectiva con la que participa conceptualmente en los debates de la biopolítica.

El punto de partida fue la idea de que la tarea del filósofo es ser “arqueólogo de lo contemporáneo” (arqueológico es el procedimiento por el que acceder al “acontecimiento último” que opera como *apertura* de nuestra contemporaneidad), Agamben describe la experiencia de la temporalidad presente en sus primeras intervenciones en el campo de la subjetividad y la política estableciendo una explícita apropiación de la noción de *Ereignis* como último movimiento del ser y final de la diferencia ontológica (capítulo 4). La concreción a nivel planetario del dominio de la técnica “espectacular” (Debord) y la entrada en una historia posmetafísica pone al viviente humano frente a la pregunta tan básica respecto de qué es una vida que valga la pena vivir, volviendo entonces urgente una reflexión respecto del lugar de emergencia de diversas escisiones que se vienen efectuando sobre ella.

En este sentido la proximidad inicial con Heidegger se volverá también una crítica a su propio límite, pues la primera de todas las desarticulaciones que habría que realizar debería ser la de un dispositivo ontológico que durante dos milenios desarrolló la función de *a priori* y fundamento del pensamiento⁵⁰², cuando una división en el ser tuvo su primer *locus* con

⁵⁰² Buena parte del último libro de *Homo Sacer* está dedicada a trabajar esto.

entre *ousía* o sustancia primera (Aristóteles) y las sustancias segundas o cualidades de las cosas. En este sentido, el pensamiento del *Ereignis* acompañará la problematización de la “máquina antropológica” al permitir pensar una “co-pertenencia” y fundación recíproca entre *Ser* y *Dasein*, aunque al hacerlo deja afuera al viviente animal de la propia pregunta por el viviente hombre, tal como le reclama Agamben a Heidegger.

En tres derivas sintetizó la tesis estas primeras intervenciones políticas: la primera es que la “sociedad del espectáculo” (Guy Debord) en que vivimos es *impropiedad*, porque el dominio del “uno” (la opinión pública) vuelve apenas posible salir del círculo interpretativo que antecede al *Dasein*: este no alcanzaría a ser conmovido por la “llamada de la conciencia”. Aquí la idea de “espectáculo” también es cercana a la noción de *Gestell* (por ende al Heidegger II) por cuanto ella describe como fase extrema del desarrollo de la técnica, el peligro más grande a la vez que el presentimiento de la apropiación última del hombre.

La segunda deriva (profundiza la anterior) es que en *las sociedades contemporáneas la forma-Estado actual corresponde a la de un Estado espectacular “integrado”*, donde el devenir de la lógica espectacular logró unificar, integrando en un solo tipo de Estado, las democracias populares del Este con las occidentales (lo concentrado con lo difuso). Así, de esta definición emerge una idea de subjetividad (la *singularidad cualquiera*) como figura alternativa para pensar y transitar otra experiencia posible de vida en los márgenes de los ordenamientos estatales. Esta idea irá variando a su vez a medida que avance la obra del autor.

En tercer lugar, en las sociedades espectaculares actuales las democracias, en tanto dispositivos de poder, siguiendo análisis de Foucault, Kojève y Heidegger han logrado garantizar la administración de la vida. El “espectáculo”, que asoma en la base de las nuevas sociedades “posdemocráticas” en el final de la historia, legitima esta nueva forma de poder glorificándolo. Por ello para Agamben nos encontramos ante el final también de “lo político” y sólo resta que el hombre asuma su misma *impropiedad*.

A partir de la lectura de algunos términos de la obra de Giorgio Agamben (“espectáculo”, “*Ereignis*”, “fin de la historia”, “Estado”, “poder”, “singularidad cualquiera”) apareció finalmente explicitado aquel que en la tesis funcionó subyacentemente y de alguna manera resulta el más importante en su programa teórico y por el cual se lo ubica entre las referencias más importantes de la *biopolítica*: el tema de “la vida”. Para el pensamiento y la política occidental ésta ha resultado siempre ser el “oscuro presupuesto” sobre el que fue posible aislar formas de vida, haciendo de aquella el producto de poderes jurídicos y políticos. Por

ello, en su incursión por el debate *biopolítico* Agamben denuncia la lógica de soberanía que, al capturarla la divide articulando de manera desigual “vida simple” (*zoé*) con “políticamente calificada” (*bíos*); estableciendo en esa separación el fundamento de la política. Esta es la operación de lo que llama la “máquina ontológico-biopolítica”.

Leer la biopolítica en clave de “esencia de la técnica” (capítulo 5) llevó a vincular (a pesar de las marcadas diferencias) la crítica de la racionalidad científica operante en las investigaciones de las llamadas “filosofías de la vida” con los estudios que, dentro de una tradición que es más vasta en la filosofía de la ciencia, hicieran Canguilhem y Foucault. Pese a la inclinación metafísica alemana sostenida en el principio subyacente de “continuidad” del fenómeno de la vida y la crítica manifiesta de dicho principio en los estudios de estos últimos, ambas perspectivas comparten la pasión por un modo de leer las sociedades y la vida como elementos que escapan en definitiva a toda racionalidad captable científicamente. En este sentido Agamben retoma ciertos tópicos que presentan dichas tradiciones para pensar la cuestión de la vida, aunque de un modo más indirecto en el primer caso (tamizado ya por el propio Heidegger) y de un modo más directo en el segundo caso.

La primera tesis fuerte desde la cual el filósofo italiano se liga al debate biopolítico está dada por la crítica al *modelo de soberanía* y sus procesos, complementaria con esta aparece en *El reino y la gloria*, el paradigma *administrativo y gestional*. Teniendo en cuenta estas diferencias la tesis intentó mostrar que ambos paradigmas están entrelazados por una división primera y originaria, perspectiva que si se la vincula con la cuestión de lo “propio” e “impropio” heideggeriano resulta fecunda a Agamben tanto para pensar la vida en las democracias contemporáneas (posliberales) como los campo de concentración y sus derivaciones actuales (*tánatopolítica*). Y como la intención no fue analizar el conjunto de la saga, sino más bien indagar temas concernientes a la subjetividad y la técnica, fueron destacaron dos aspectos en relación con estas lecturas *heideggerianas*: la relación ser/poder y la noción de dispositivo.

A partir de lo primero es que Agamben establece la conexión entre metafísica y política y se aproxima al tema de la subjetividad contemporánea: la noción de *Lichtung* (claro) con la que Heidegger piensa la manifestación del ser es ecualizada con una noción de “poder” (Foucault mediante) entendida como dirección del comportarse en un campo estructurado pero así y todo abierto de posibilidades. El biopoder, como modalidad de relación ser/poder,

resulta entonces de un entrelazamiento en el que *ser, saber y poder* no gobierna instituciones sino fundamentalmente estructura el campo de acción del conjunto de la sociedad.

A partir de la noción de dispositivo (tiene carácter ontológico) es que se termina de comprender la función de separación que la máquina bipolar (y sus diversos nombres) emprende contra la vida: en las sociedades contemporáneas la *Gestell* (el dispositivo) determina esa separación, modificando con ello lo considerado sagrado e impidiendo permanentemente su profanación. Con ello un poder velado impide el acceso a lo común.

Una reflexión detenida mereció finalmente el sintagma “forma-de-vida”, tema central en buena parte de *El Uso de los cuerpos*. La investigación de *Homo Sacer*, que al inicio ponía el acento en la acción de la máquina jurídico-política, llega a su fin indicando algunas coordenadas respecto a modos posibles de desarticulación de determinados aparatos de poder. En este sentido, el último tramo de la tesis (capítulo 6) prestó atención a la lectura de la *dýnamis* en Aristóteles, pues es a partir de ella que aparecerá como propuesta desactivar la idea de “operosidad” humana abriendo el camino para que el viviente humano pueda configurar una forma-de-vida *inapropiable*. Efectuar una “arqueología de la potencia” ayudaría al esclarecimiento de una *arqueología* de la subjetividad también, ya que enfrentaría al hombre con la experiencia misma de la posibilidad. En este sentido Agamben reclama para la *dýnamis* ser el fundamento ontológico de una filosofía política devenida filosofía primera.

En síntesis, lo que este autor intenta es desanudar la experiencia humana de sus condicionamientos (onto-históricos), pero no para recaer en una nueva idea de “necesidad”. La experiencia de lo posible, de su ejercicio, debe entenderse como una disposición que siempre estará allí, irreductible a su realización efectiva; y *deconstruir* la supremacía del acto sobre la potencia implicaría volver a preguntar cuáles deberían ser las coordenadas con las que pensar algo así como una *forma de vida* sobre cuya política el hombre vuelva a poner en juego su felicidad.

Esta tarea arqueológica también podría adquirir otra dimensión si se completa con la destitución activa de diversas máquinas que operan para escindir la vida, permitiendo articular órdenes sociales y políticos de exclusión. Volviendo a Heidegger, final de la historia y *Ereignis* -como ya se dijo- coinciden, por ello será la *desoeuvrement* (como primera fórmula) la que posibilite una reconciliación del hombre con el resto de lo viviente. La tarea de volver inoperante la “máquina antropológica” que gobernó la concepción del hombre durante dos mil años implicará en este sentido dar un salto, y en ese salto suspender la suspensión.

En *El uso de los cuerpos* parece dar con la síntesis de su recorrido de más de veinte años, aquí “inoperosidad” y *katargein* (suspensión y realización de la ley en su relación con la vida) convergen como proceder en dirección del ejercicio de una “potencia destituyente”, liberada de toda relación de bando y poder constituido. La desactivación de la potencia nos desafía a vivir una subjetividad debilitada en términos de su poder hacer, propiciando en este ejercicio la concreción de una forma-de-vida constitutivamente destituyente. ¿Cómo la experiencia de desactivar la potencia podría volverse forma-de-vida? Aquí entra en escena para la reflexión el concepto de “uso”, que alteriza con la noción de *praxis* como centralidad para la política. A partir del “uso” y no la *praxis* el hombre podría dar cuenta además de una forma-de-ser, de un otro uso *posible* del mundo y con ello esta tesis abrió una nueva ventana desde la que vincular el término *Gelassenheit*, que tampoco pertenece al dominio de la voluntad. “No-querer significa –dice Heidegger- *abdicar* voluntariamente del querer”⁵⁰³, para completar luego: “la Serenidad se despierta cuando a nuestro ser le es otorgado el comprometerse (*einzulassen*) con lo que no es un querer”⁵⁰⁴, por ello su espera no es de expectativa. La figura de Bartleby, como la *Gelassenheit* que presenta Heidegger, figuran actitudes de demora y por eso son de orden posmetafísico, aparecen irrepresentables a su vez a nuestro entendimiento. El pensamiento de una pura potencia puede no ser del todo equivalente al de la Serenidad, pero compartirían ser una *Stimmung* que no piensa ya en términos de objeto ni de representaciones ni finalidades, sino que resistentemente fragua en su propio aplazamiento lo que vendrá destituyendo lo que hay hoy.

La *praxis* actual del hombre está en el punto más alto de “peligro” que pueda imaginarse porque lo que pone en entredicho es justamente la vida misma al dominarla en toda su dimensión, *Gestell* llamó a este proceso Heidegger, “sociedad del espectáculo” primero y “biopolítica” después Agamben. Quedará para un debate más extenso cómo se conjuga esta tensión analítica con la dimensión totalizante que expresan sus análisis ¿no existen acaso experiencias valorables, replicables y sustraídas a semejante poder? Lo mismo que la pregunta por el rol que parecen tener hoy otras disciplinas, como la economía, respecto de si ocupan el lugar que pudo haber tenido antes la física o la biología. Volver a preguntar por el Estado, sus contextos y latitudes es otra tarea que queda pendiente realizar con mayor profundidad, ¿acrecenta el poder del poder o es un freno a experiencias individuales y colecti-

⁵⁰³ HEIDEGGER, M., “Debate en torno al lugar de la serenidad, en *Serenidad*, Ob. Cit., p. 36. Subrayado es mío.

⁵⁰⁴ HEIDEGGER, M., *Ob. Cit.*, p. 39.

vas emancipadoras? Por último queda también pendiente profundizar respecto a las prácticas y nuevas subjetividades. Todas indagaciones que espero llevar a cabo en un futuro cercano.

OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER:

- HEIDEGGER, Martin, *Caminos del bosque* [GA 5 1935-1946], trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, [1960 (2003)].
- HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo* [GA 9 1919-1961], trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, [1959 (2006)].
- HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y Artículos* [GA 7 1936-1952], trad. E. Barjau, Barcelona, Ed. del Serbal, [2000 (1994)].
- HEIDEGGER, Martin, *Contribuciones a la filosofía. Del evento* [GA 65], trad. Bruno Onetto Muñoz, Santiago de Chile, RIL Editores [1989 (2001)].
- HEIDEGGER, Martin, *Cuadernos Negros (1931-1938)* [GA 94], trad. Alberto Ciria, Madrid, Ed. Trotta, [2014 (2015)].
- HEIDEGGER, Martin, *Die Kehre*, trad. Ma. C. Ponce Ruiz, Córdoba, Alción Editora, [1962 (2008)].
- HEIDEGGER, Martin, *El concepto de tiempo* [GA 64], trad. J.A. Escudero, Barcelona, Herder [2004 (2009)].
- HEIDEGGER, Martin, *El evento* [GA 71], trad. Dina V. Piccotti, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, (2018).
- HEIDEGGER, Martin, *Estudios sobre mística medieval* [GA 60], trad. Jacobo Muñoz, México D. F., FCE, [1997 (2014)].
- HEIDEGGER, Martin, *Hitos* [GA 9 191-1961], trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, [1976 (2001)].
- HEIDEGGER, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (indicación de la situación hermenéutica)* [GA 62], trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Editorial Trotta, [1989 (2002)].
- HEIDEGGER, Martín, *Introducción a la fenomenología de la religión* [GA 60], trad. Jorge Uscatescu, México D. F., FCE, [1995 (2006)].
- HEIDEGGER, Martin, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista Der Spiegel* [GA 16 1910-1976], trad. R. Rodríguez, Madrid, Editorial Tecnos, (1996).
- HEIDEGGER, Martin, *La historia del ser*, trad. Dina V. Picotti, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, [1988 (2013)].
- HEIDEGGER, Martin, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* [GA 56/57], trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, [1987(2005)].
- HEIDEGGER, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* [GA 29/30], trad. J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, [1983 (2007)].
- HEIDEGGER, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, [1982 (2011)].
- HEIDEGGER, Martin, *Preguntas fundamentales de la filosofía. Problemas selectos de Lógica* [GA 45], trad. Ángel Xolocotzi, Granada, Ediciones Comares, [1984 (2008)].
- HEIDEGGER, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* [GA 20], trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, [1979 (2006)].
- HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos* [GA 9], trad. Xavier Zubirí, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1974.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo* [GA 2], trad. J. E. Rivera, Madrid, Editorial Trotta, [1977 (2009)].
- HEIDEGGER, Martin, *Serenidad*, trad. Ives Zimmermann, Barcelona, Ed. del Serbal, [1959 (2002)].
- HEIDEGGER, Martin, *Tiempo y ser* [GA 14 1962-1964], trad. M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque, Madrid, Editorial Tecnos, [2007 (2009)].

HEIDEGGER, Martin/JASPERS, Karl, *Correspondencia 1920-1963*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Editorial Síntesis, (1990).

HEIDEGGER, Martin, *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, trad. Sebastián Sfrizo, Buenos Aires, Manantial [2005 (2008)].

OBRAS DE GIORGIO AGAMBEN:

AGAMBEN, Giorgio, *Autorretrato en el estudio*, trad. Rodrigo Molina-Zavalía y M. Teresa D'Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, [2017 (2018)].

AGAMBEN, Giorgio, *Desnudez*, trad. Mercedes Ruvituso, M. Teresa D'Meza y Cristina Sardoy, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, [2009 (2011)].

AGAMBEN, Giorgio, "El capitalismo como religión", 2017, disponible en:

<https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2018/05/26/agamben-capitalismo-religion/>

AGAMBEN, Giorgio, *El fuego y el relato*, trad. Ernesto Kavi, México D.F., Editorial Sexto Piso, (2016)

AGAMBEN, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la epístola a los romanos*, trad. Antonio Piñero, Madrid, Editorial Trotta, [2000 (2006)].

AGAMBEN, Giorgio, *El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2*, trad. Rodrigo Molino-Zavalía, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, [2014 (2017)].

AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer I. El poder soberano y la vida nuda*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, España, Ed. Pre-textos, [1995 (2006)].

AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer II. 2. El reino y la gloria*, trad. Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso, Buenos Aires, Argentina, Adriana Hidalgo ed., (2008).

AGAMBEN, Giorgio, *Estado de excepción, Homo Sacer, II, 1*, trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo ed., [2003 (2005)].

AGAMBEN, Giorgio, *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, (2007).

AGAMBEN, Giorgio, *La comunidad que viene*, trad. José Villacañas y Claudio La Rocca, Valencia, Pre-Textos, [1990 (1996)].

AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, [2002 (2006)].

AGAMBEN, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, España, Ed. Pre-textos, 1999.

AGAMBEN, Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, ed. Pre-textos, [1996(2010)].

AGAMBEN, Giorgio, "Nota preliminar sobre el concepto de la democracia", en *Democracia ¿en qué estado?*, trad. Matthew Gajdowski, Buenos Aires, Prometeo libros, (2010).

AGAMBEN, Giorgio, "Bartleby o de la contingencia", en *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, [2000 (2011)].

AGAMBEN, Giorgio, *¿Qué es un dispositivo?*, trad. Mercedes Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, (2014).

AGAMBEN, Giorgio, *Signatura rerum. Sobre el método*, trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, [2008 (2009)].

AGAMBEN, Giorgio, *Teología y lenguaje: del poder de Dios al juego de los niños*, trad. Matías Raia, Buenos Aires, Las cuarenta, (2012).

AGAMBEN, Giorgio, "Violencia y esperanza en el último espectáculo", 1998, disponible en:

<http://www.morfologiawainhaus.com/pdf/Agamben.pdf>

BIBLIOGRAFIA GENERAL:

- ARISTOTELES, *Acerca del alma*, Int., trad. y notas Tomás Calvo Martínez, Madrid, Ed. Gredos, [1978 (2000)].
- ARISTOTELES, *Física*, Intr. trad. y notas G. de Echandía, Madrid, Ed. Gredos, (1995).
- ARISTOTELES, *Metafísica*, Intr., trad. y notas Tomás Calvo Martínez, Madrid, Ed. Gredos, [1994 (2003)].
- AXELOS, Kostas, *Introducción a un pensar futuro*, trad. Edgardo Albizu, Buenos Aires, Amorrortu [1966 (1973)]
- ARISTOTELES, *Política*, Intr., trad. y notas Manuela G. Valdés, Madrid, Ed. Gredos, (1988).
- BAZZICALUPO, Laura, *Biopolítica. Un mapa conceptual*, trad. Daniel G. López, España, Ed. Melusina, (2016).
- BAZZANELLA, Sandro Luis, “¿Quién es Giorgio Agamben?”, tesis doctoral, disponible en <http://agambenbrasil.com.br/inicio/quem-e-giorgio-agamben/>
- BOHR, Niels, *La teoría atómica y la descripción de la naturaleza*, trad. y notas Miguel Ferrero Melgar, Madrid, Alianza Editorial, [1934 (1988)].
- BOURDIEU, Pierre, *La ontología política de Martin Heidegger*, trad. César de la Meza, Barcelona, Paidós ed., [1988 (1991)].
- CAMPBELL, Timothy, *Improper life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minnesota, University of Minnesota Press, (2011).
- CANGUILHEM, Georges, *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu editores, [1968 (2009)].
- CANGUILHEM, George, *Ideología y verdad en las ciencias de la vida*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu editores, [1988 (2005)].
- CASTRO, Edgardo, *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, (2008).
- CAVALLETI, Andrea, “El filósofo inoperoso”, en *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política Nº 9*, Buenos Aires, Argentina, Fondo Metropolitano de cultura, artes y ciencias, (2010).
- CRAGNOLINI, Mónica (comp), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate de la biopolítica contemporánea*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, (2014).
- CHIAPPE, Armando A., “La filosofía de la técnica implícita en el primer Heidegger”, en *Revista de Filosofía Aurora v. 24 n. 35*, Curitiba, (2012).
- DEBORD, Guy, *La sociedad del espectáculo*, trad. Fidel Alegre, Buenos Aires, la marca editora, [1967 (2012)].
- DEBORD, Guy, *Comentarios a la sociedad del espectáculo*, trad. Luis A. Bredlow, Buenos Aires, Jade ediciones, [1988 (2015)].
- DE BROGLIE, Louis, *Materia y Luz*, trad. Javier Xubirí, Buenos Aires - México, Espasa – Calpe, (1939).
- DERRIDA, Jacques, *Aporías. Morir –esperarse (en) los ‘límites de la verdad’*, trad. Cristina de Peretti, Barcelona, Ediciones Paidós, (1988).
- DREYFUS, Hubert, “Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault”, en *Michel Foucault filósofo*, Barcelona, Editorial Gedisa, (1990).
- DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. Rogelio Paredes, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, [1982 (2001)].
- ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización*, Madrid, FCE, [1938 (1987)].

- ESCUADERO, Jesús Adrián, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder Editorial, (2009).
- ESCUADERO, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona, Herder Editorial, (2010).
- ESPOSITO, Roberto, *Bios, biopolítica y filosofía*, trad. Carlo M. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu ed., [2004 (2006)]
- ESPOSITO, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. Alicia García Ruiz, Herder Editorial, [2008 (2009)].
- ESPOSITO, Roberto, *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, Buenos Aires, Amorrortu ed., (2015).
- FARIAS, Víctor, *Heidegger y el nazismo*, Santiago, FCE, [1987 (1998)].
- FLEISNER, Paula, *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Eudeba, (2015).
- FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, [1997 (2000)].
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. 1. la voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI, [1976 (2008)].
- FOUCAULT, Michel, *¿Qué es la Ilustración?*, trad. Silvio Mattoni, Córdoba, Alción Editora, (1996).
- FOUCAULT STUDIES, revista internacional de estudios sobre Michel Foucault, disponible: <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/about>.
- GADAMER, Hans-George, *Los caminos de Heidegger*, trad. Angela Ackermann Pilári, Barcelona, Herder Editorial, (2002).
- GALINDO HERVAS, Alfonso, *Política y Mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, (2005).
- GIORGI, Gabriel y RODRIGUEZ, Fermín (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós Editorial, (2007).
- GONZALEZ DE ALBA, Luis, *El burro de Sancho y el gato de Schörringer. Un paseo al trote por cien años de física cuántica y su inesperada relación con la conciencia*, México D. F., Editorial Paidós, (2000).
- GRELET, Stany y POTTE-BONNEVILLE, Mathieu “Una biopolítica menor: entrevista con Agamben”, disponible en: <http://golosinacanibal.blogspot.com.ar/2010/10/una-biopolitica-menor-entrevista-con.html>.
- HABERMAS, Jünger, *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Manuel Jimenez Redondo, Madrid, Taurus ediciones, [1971 (1984)].
- HEISENBERG, Werner, *Física y filosofía*, tra. Fausto de Tezano Pintos, Buenos Aires, Ed. La Isla, (1959).
- HEISENBERG, Werner, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, trad. Gabriel Ferraté, Barcelona, Editorial Seix Barral, [1957 (1969)].
- HEISENBERG, Werner, *La parte y el todo: conversando en torno a la física atómica*, trad. Rocío Da Riva Muñoz, España, Ellago Ediciones, (2004).
- HEISENBERG, Werner, “Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik”, publicado originalmente en Physik 43, disponible en: http://iftucr.org/IFT/Heisenberg_files/Heisenberg_espan%CC%83ol.pdf.
- HUSSERL, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, trad. Elsa Tabering, La Plata, Terramar Ediciones, [1911 (2007)].

- HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Ediciones Altaya, [1935 (2000)].
- INWOOD, Michael, *A Heidegger dictionary*, Massachusetts, Blackwell Publishers, (1999).
- JAPPE, Anselm, *Guy Debord*, Barcelona, Anagrama Editorial, (1998).
- JESI, Furio, *Mito*, trad. J.M. García de la Mora, Barcelona, Editorial Labor, [1973 (1976)].
- JÜNGER, Ernst, *El teniente Sturm*, trad. C. Gauguer, Buenos Aires, Tusquets Editores, [1923 (2014)].
- JÜNGER, Ernst, *El trabajador. Dominio y figura*, trad. A. Sanchez Pascual, Barcelona, Tusquet Editores, [1932 (1993)].
- KARMY BOLTON, Rodrigo ed., *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Ediciones Escaparate, (2009).
- KOJÈVE, Alexander, *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. Andrés A. Martos, Madrid, España, Editorial Trotta, [1947 (2013)].
- KRAGH, Helge, *Generaciones cuánticas. Una historia de la física en el siglo XX*, Madrid, Akal, 2008.
- LANDGREBE, Ludwig, *El camino de la fenomenología*, trad. Mario Presas, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, (1963).
- LEMKE, Thomas, *Introducción a la biopolítica*, trad. Lidia T. Zedillo, C. de México, FCE, [2007 (2017)].
- LEMM, Vanesa, "Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico", disponible: <http://www.scielo.org.co/pdf/idval/v64n158/v64n158a11.pdf>.
- LEMM, Vanesa, *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Santiago de Chile, FCE, (2013).
- LEVI, Primo *Trilogía de Auschwitz*, trad. Pilar GomezBedate, Barcelona, Editorial Océano, 2005.
- LEVINAS, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J. Luis Pardo, Pre-Textos, [1991 (2001)].
- LINDLEY, David, *Incertidumbre*, Madrid, Editorial Ariel, (2008).
- LOSURDO, Doménico, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la ideología de la guerra*, Buenos Aires, Editorial Losada, (2003).
- LÖWITH, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, trad. Román Setton, Buenos Aires, FCE, [1984 (2006)].
- LÖWITH, Karl, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, trad. Ruth Zauner, Madrid, Ed. Antonio Machado libros, (1992).
- LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián, *La comunidad de los espectros. I Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila ed., (2010).
- MACHEREY, Pierre, *De canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, [2009 (2011)].
- MANN, Thomas, "Reflexiones en la guerra" (*GedankenimKrieg*), escrito de 1914 publicado en la revista Der NeueRundschau año XXV, nº 11, disponible en: <https://roderic.uv.es:8443/bitstream/handle/10550/45577/88-100.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- MANN, Thomas, *Consideraciones de un apolítico*, España, 1978, Ed. Grijalbo.
- MARION, Jean-Luc, "El interpelado", en *Taula, Quaderns de Pensament*, Palma, Universitat de les Illes Balears, (1990).
- MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional*, trad. Antonio Elorza, Buenos Aires, Planeta Agostini, [1954 (1993)].
- MASMELA, Carlos, *Martin Heidegger: El tiempo del ser*, Madrid, Ed. Trotta, (2000).

- MILLS, Catherine, "Life", en MURRAY, Alex and Whyte, Jessica (eds), *The Agamben Dictionary*, Great Britain, Edimburgh University Press, (2011).
- MONTERO, Fernando, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Universitat de Valencia, (1994).
- MOULTON, F. R y SCHIFFERRES, J. J., *Autobiografía de la ciencia*, trad. F. Delpiane, México D. F., FCE, (1947).
- MURRAY, Alex and WHYTE, Jessica, *The Agamben Dictionary*, Edinburgh, Great Britain, Edinburh University Press Ltd, 2001.
- NEWTON, Isaac, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, trad. Antonio Escohotado, Barcelona, Altaya Ed., [1687 (1987)].
- NIEMEYER, Christian (ed), *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*, trads. I. de los Rios, S. Santana, J.L. Puertas y J. Planells, Madrid, Biblioteca Nueva, (2012).
- NIETZSCHE, Friedrich, *Consideraciones intespestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*, trad. A. Sanchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, [1873(1988)].
- PLANCK, Max, *¿Hacia dónde va la ciencia?*, trad. Felipe J de Asúa, Buenos Aires, Ed. Losada, (1941).
- PLANCK, Max, "Zur Theorie des Gesetzes der Energieverteilung im Normalspectrum", disponible versión español en: http://www.fisica.uns.edu.ar/albert/archivos/46/156/760341452_apuntes.pdf y "Übereine Verbesserung der Wien'schen Spektralgleichung", disponible versión en español en: <http://casanchi.com/ref/planckwien01.pdf>.
- PÖGGELER, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. Felix Duque, Madrid, Alianza Editorial, [1963 (1993)].
- PÖGGELER, Otto, *Filosofía y política en Martin Heidegger*, trad. Juan de la Colina, Barcelona, Alfa, (1984)
- RAFFIN, Marcelo (ed.), *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Aurelia Libros, (2015).
- RAFFIN, Marcelo (ed), *La noción de política en el pensamiento de Agamben, Espósito y Negri*, Buenos Aires, Aurelia Libros, (2015).
- REVISTA *Deus Mortalis* nº 9 (Dossier Giorgio Agamben), Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2010.
- REVISTA *Papel Máquina* año 10 n°12 (Dossier Agamben), Santiago de Chile, Editorial Palinodia, 2018.
- REVISTA *Pléyade* (Dossier Poder y Soberanía) nº 8, julio-diciembre,(2011).
- RICHARDSON, William J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought (preface by Martin Heidegger)*, New York, Fordham University Press,(2003).
- RYDNIK, V., *El abc de la mecánica cuántica*, trad. Juan Callens, Buenos Aires, Eudeba, [1968(1976)]
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Tusquet Editores, [1994 (1997)].
- SANCHEZ RON, M., "Las filosofías de los creadores de la mecánica cuántica", en *Témata. Revista de filosofía* n. 14, p. 199 – 200. Disponible en: http://editorial.us.es/es/themata/num_14.
- SALTOR, Jorge, *La ciencia y el mundo de la vida*, Tucumán, UNSTA, (2011).
- SCHNÄDELBACH, Herbert, *Filosofía en Alemania (1831-1933)*, trad. P. Linares, Madrid, Ediciones Cátedra, (1991).
- SLOTERDIJK, Peter, *En el mundo interior del capital. Para una teoría de la globalización*, trad. Isidoro Reguera, Madrid, Ed. Siruela, [2005 (2010)].

SLOTERDIJK, Peter, *Sin Salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal ed., [2001 (2011)].

STEINER, George, "Otra vez Heidegger", en Revista NOMBRES III, 1993. Disponible en :<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/issue/view/92/showToc>.

[TACCETTA, Natalia, *Agamben y lo político*, Buenos Aires, Prometeo libros, \(2011\).](#)

TIQQUN, *Teoría del Bloom*, España, Editorial Melusina, (2005).

TURRADO, Lorenzo, *Biblia comentada T VI*, Madrid, la Editorial Católica, (1965).

VOLPI, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, trad. María Julia De Ruschi, FCE, (2012).

XOLOCOTZI YAÑEZ, Angel, "De la metafísica del *Dasein* a la metapolítica del pueblo histórico. Aspectos del giro político de Heidegger", en:

http://oquenosfzpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_36_2_angel_xolocotzi_yanez.pdf

YEPES, Ricardo, "Los sentido del acto en Aristóteles", disponible en:

<https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/699/5/2.%20LOS%20SENTIDOS%20DEL%20ACTO%20EN%20ARIST%3%93TELES%2C%20RICARDO%20YEPES.pdf>.